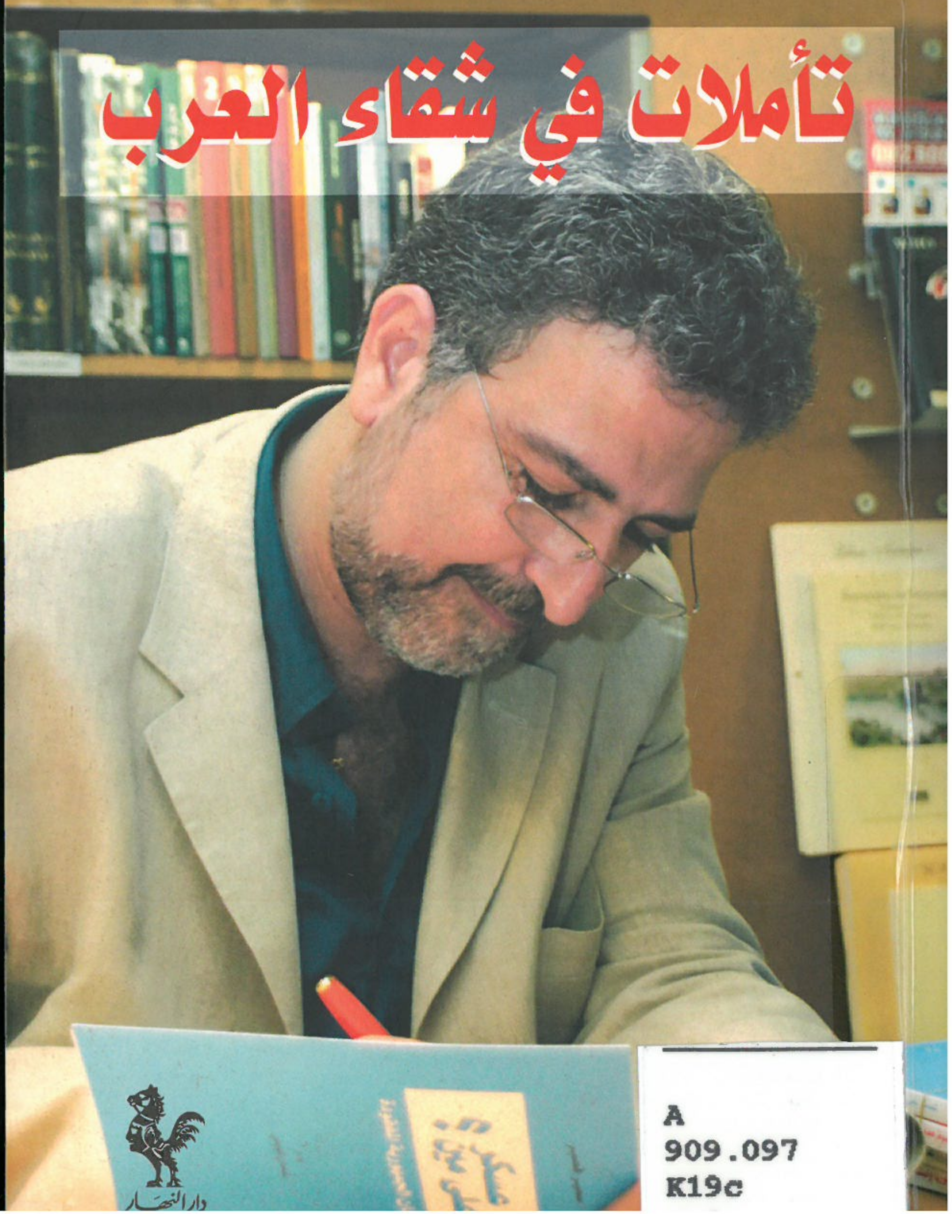
سمير قصير

تأملات في شقاء العرب



دار النهار

A
909.097
K19c

للمؤلف

عسكر على مين؟ لبنان الجمهورية المفقودة، دار النهار، 2004.

ديموقراطية سوريا واستقلال لبنان، دار النهار، 2004.

Histoire de Beyrouth, Paris, Fayard, 2003.
(يصدر قريباً عن دار النهار بالعربية)

La guerre du Liban; De la dissension nationale au conflit régional (1975-1982), Paris, Karthala/Cermoc, 1994.

Itinéraires de Paris à Jérusalem. La France et le conflit israélo-arabe, 2 volumes, Paris, Revue des études palestiniennes, 1992 et 1993 (avec Farouk Mardam-Bey).

Librairie Int ...

A
909.097
K19c

سمير قصير

تأملات في شقاء العرب

مقدمة
الياس خوري

ترجمة
جان هاشم

مراجعة
هيثم الأمين

LAU LIBRARY - BEIRUT
25 NOV 2005
RECEIVED

دار النهار

صدر هذا الكتاب بالفرنسية تحت عنوان

Considérations sur le malheur arabe
©ACTES SUD - Sindbad, 2004.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme Georges Schehadé,
d'aide à la publication,
bénéficie du soutien du Ministère des Affaires étrangères
et du Service de Coopération et d'Action culturelle
de l'Ambassade de France au Liban

يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والسفارة الفرنسية في لبنان
– قسم التعاون والعمل الثقافي –
وذلك في اطار برنامج جورج شحاده للمساعدة على النشر

© دار النهار للنشر، بيروت
حقوق الطبعة العربية محفوظة
الطبعة الأولى تشرين الأول 2005
ص. ب 226-11، بيروت، لبنان
فاكس 961-1-561693

darannahar@darannahar.com

ISBN 9953-74-064-X

المحتويات

مقدمة الياس خوري.......... 9

توطئة 15

الفصل الاول

في أن العرب اليوم أكثر شعوب الأرض بلاءً، ولو لم يقروّا بذلك... 19

الفصل الثاني

في أن العرب أعدل الناس في تقاسم الشقاء.......... 33

الفصل الثالث

في أن شقاء العرب آونة من التاريخ وأنه اليوم أعظم من أمس....... 51

الفصل الرابع

في أن الحداثة لم تكن ساعة شقاء العرب.......... 63

الفصل الخامس

في أن شقاء العرب ليس وليد الحداثة بل طِرْحُها 75

الفصل السادس

في أن شقاء العرب قائم في الجغرافيا أكثر منه في التاريخ.......... 91

الفصل السابع

في أن أعظم شقاء العرب رفضهم تركه، وأنه نظراً لتعذّر
إدراكهم السعادة فإن بلوغ الاتزان ممكن.......... 105

مقدمة

لا تكمن أهمية هذا الكتاب - البيان في غياب مؤلفه، الذي اغتيل في الثاني من حزيران عام 2005، في بيروت. غير ان الموت اضفى طابع الوصية على نص اراده صاحبه تأسيسيا. هنا تقع مفارقة العلاقة بين كتابة التاريخ وصناعته. سمير قصير كان يبحث عن بداية تواصل الفكر التنويري الذي صنعته النهضة العربية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فقاده الشقاء العربي الى نهايته المأسوية.

انها مفارقة الانتقال من الديكتاتورية الى الديموقراطية، التي يمر بها المشرق العربي وسط تعقيدات كبرى، وبحار من الدم والمآسي، تمتد من فلسطين الى العراق، مرورا بلبنان وسوريا.

سمير قصير، الصحافي والمؤرخ والأكاديمي والمناضل في صفوف اليسار الديموقراطي، قضى اغتيالا، وهو يصوغ شعارات انتفاضة الاستقلال اللبنانية، ويمارس دوره كمثقف نقدي، وكمناضل عرف ان الفكر يستطيع ان يتحول سلاحا ديموقراطيا

في مواجهة نظام بوليسي- مافيوي، وان المواجهة في ساحة الحرية في بيروت، اختزنت احتمالات الحرية في لبنان وسوريا وفلسطين.

مؤرخ بيروت، الفلسطيني الأصل، رأى في انتفاضة الاستقلال اللبنانية اطارا لترجمة افتراضات هذا الكتاب على ارض الواقع. لكن رافع شعار ثقافة الحياة في مواجهة ثقافة الموت، وجد نفسه ضحية الشقاء العربي. قتل المثقفين العرب وتهديدهم وادخالهم السجون وطردهم الى المنافي، هو احدى علامات هذا الشقاء، التي وسمت الحياة الثقافية العربية منذ ثمانينات القرن الماضي. وكان قدر من حاول مقاومة هذا الشقاء بالكلمة، ان تكون حياته القصيرة هي الثمن.

يحمل هذا الكتاب-البيان، قوة الوصية ورؤيوية البداية. في هذا المزج التراجيدي بين النهاية الفردية والبداية الجماعية، يلخّص سمير قصير مقتربه لنهضة عربية جديدة، تدافع عن الحداثة، وتعيد قراءة الثقافة العربية المعاصرة بروح نقدية جديدة.

يمكن تحديد هذا المقترب بثلاثة عناصر:

1- اعادة تقويم عصر النهضة العربية، عبر وضعه في سياق بحث العالم العربي الخارج من الهيمنة العثمانية الطويلة، عن الاستقلال والحداثة والحرية. هذه القيم الثلاث صنعت نهضة لغوية وفكرية، ميزتها الانفتاح على عصر الأنوار

الاوروبي من جهة، واعادة النظر في الموروث الثقافي العربي من جهة ثانية.

2- تحليل الشقاء العربي في وصفه ابنا للعجز. غير ان قصير لا يسقط في المقولتين الجاهزتين، المقولة الاستشراقية التي ترى العجز متأصلا في الاسلام والثقافة العربية، والمقولة الثانية التي تنسب هذا العجز الى الآخر الغربي في شكل مطلق، بل يقدم تحليلا عميقا لاجهاض الحداثة العربية، الذي يعود الى اسباب متعددة ترتبط بالجواب الانقلابي العربي القاصر، وبالمواجهات غير المتكافئة التي فرضت على العالم العربي.

3- رفض ثقافة الموت والدعوة الى ثقافة الحياة، عبر تعددية ثقافية وسياسية تشكل بداية الرد على الشقاء. ترتبط هذه التعددية بفكرة الحداثة. فالشقاء ليس نتيجة الحداثة بل نتيجة اجهاضها. الحداثة العربية التي احدثت انقلابا كبيرا في الحياة والثقافة كانت وليدة الفكر النهضوي. اما النكوص الذي تجلّى في هزيمة الخامس من حزيران 1967، فقاد الى استفحال الديكتاتورية، وتجذر وجهها الآخر المتمثل في المشروع الأصولي.

على الرغم مما في بعدي الوصية والبداية من تناقض ظاهري فانهما يؤشران الى اللحظة السياسية والفكرية المعقدة التي يعيشها

العالم العربي اليوم.

الوصية، التي تعيد رسم صورة المثقف في وصفه ضميرا متحررا من كل التزام سوى التزام الحرية والدفاع عن الحقيقة مثلما يراها.

والبداية، التي وضعت عناوين كبرى، تدعونا الى متابعتها واستكمالها، لأنها يجب ان تكون حصاد عمل ثقافي- تاريخي، يعمل من اجل كسر دائرة الشقاء العربي.

كاتب افتتاحيات جريدة «النهار» ومؤرخ بيروت والحرب الأهلية اللبنانية، اجتمعا كي يقدما رؤية جديدة للثقافة العربية، تجمع التماعة الصحافي الى دقة المؤرخ، وشغف المناضل الى عقلانية الأكاديمي.

ينتمي هذا الكتاب الى سلالة الكتابة النهضوية العربية، التي جمعت العمل الصحافي الى الكتابة العلمية، وقدمت صورة لمثقف يعي دروس التاريخ، ويعمل من اجل التغيير، ويمارس الى جانب دوره الفكري، دور القائد الميداني يوم انطلاق اكبر تظاهرة شعبية في تاريخ بيروت في الرابع عشر من آذار 2005.

لذا يشعر القارئ انه امام صرخة من اجل الحرية والديموقراطية، يطلقها صحافي يعيش الحدث، ويبلورها مؤرخ يصنع الذاكرة. وفي هذا الجمع يعلن سمير قصير فرادته. وهي فرادة مرتبطة بعمق انتمائه الى بيروت، التي لم تكن فقط مركز التحدي في مشروع الحداثة العربية، بل هي المدينة التي قاومت الحصار الاسرائيلي وصنعت

افق حريتها في مواجهته، ثم استكملت هذا الافق عبر انتفاضتها ضد هيمنة النظام الأمني السوري- اللبناني المشترك، فاتحةً بذلك افق دمج مقاومة الاحتلال بالنضال من اجل الديموقراطية.

في الفصل الخامس من هذا الكتاب، وفي اطار تحليله محاولات اجهاض الحداثة العربية، اشار قصير الى انكفاء بيروت بعد الحصار الاسرائيلي عام 1982، متبنيا مقولة بعض الادباء «في اعتباره الحد الذي انتهت عنده مغامرة النهضة».

كان من الطبيعي للمثقف الذي يسعى الى استعادة روح النهضة والحداثة، ان ينخرط في النضال الكبير الذي صنعته بيروت في انتفاضتها الاستقلالية التي اندلعت بعد اغتيال رئيس الوزراء السابق رفيق الحريري.

غير ان المفكر الذي رفض ايديولوجيا الضحية في الثقافة العربية، وناضل كي تصنع بيروت حريتها وفرحها، واجه قدر الضحية، وقتل في انفجار ارهابي اراد اخراس صوته، واطفاء بريق الحياة في عينيه.

هذه هي علامة الشقاء العربي الكبرى. ان يُقتل الصحافي والكاتب بتهمة الحرية!

الياس خوري

توطئة

لا خير في أن تكون عربياً في هذه الأيام. فاعتلال النفس، من شعور البعض بالاضطهاد، إلى كره الذات لدى البعض الآخر، هو القاسم المشترك الأعم في العالم العربي. وحتى أولئك الذين ظنوا أنهم في منأى عن ذلك، مثل السعوديين النافذين والكويتيين الموسرين، لم يعد يفوتهم هذا الشعور منذ وقوع أحداث 11 أيلول.

ويبدو المشهد مظلماً، أياً تكن الزاوية التي ننظر منها اليه، ويزداد ظلاماً بالمقارنة بمناطق أخرى من العالم. فباستثناء الدول الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى مع الفرق الكبير الذي يفصل بين الممكن والواقع، بين التوقعات والانجازات، بين القلق والكبت، بين الماضي والحاضر، فإن العالم العربي هو هذه المنطقة من الكرة الأرضية التي تتضاءل فيها اليوم أمام المرء، و لاسيما أمام المرأة ظروف النمو.

وقبل هذا كله فإن لفظة «عربي» هذه التي يتم في كل مكان

تقليص دلالتها لتقتصر على معنى الإتنية الموصوفة فوراً بالخزي أو في أفضل الأحوال بالحضارة المنكرة.

إلا أن هذا "الشقاء" لم يكن ماثلاً على الدوام. فبمعزل عن العصر الذهبي المفترض للحضارة العربية الاسلامية، مرّ زمن غير بعيد تسنى للعرب فيه التطلع إلى المستقبل بشيء من التفاؤل. فاليقظة الثقافية في القرن التاسع عشر، ما عُرف بـ«عصر النهضة» الشهير، قد أدخلت عدداً من المجتمعات العربية عالم الحداثة، وكانت فائضة في الغالب بالنخب المتغربة أو التي هي على طريق التغرب. وفي القرن العشرين تمكن أحد هذه المجتمعات، وهو المجتمع المصري، من أن يحتل المرتبة الثالثة عالمياً في الإنتاج السينمائي، فيما، كان الرسامون والشعراء والموسيقيون والكتاب المسرحيون والروائيون من القاهرة إلى بغداد وبيروت والدار البيضاء يساهمون في صياغة ثقافة عربية حية متجددة. وفي موازاة ذلك كان المجتمع في تلك الفترة يسجل تحولات صريحة كانت ثورة نزع الحجاب الأكثر بروزاً فيها، وهي يعاد النظر فيها في يومنا هذا. وكذلك في المجال السياسي فقد جاءت تعبئة المجتمعات لتضع العرب في موقع الفاعليات في العلاقات الدولية، سواء تعلق الأمر بمصر في ظل حكم عبد الناصر، وقد أصبحت من الأقطاب في السياسة الإفريقية الآسيوية ثم في دول عدم الانحياز، أم بالجزائر بعد الاستقلال، وقد باتت "قدوة" القارة الإفريقية

كلها، أم بالمقاومة الفلسطينية التي اضطرت إلى حمل لواء النضال وتمكنت من فرض حق الشعوب دون أن تغرق في الإيديولوجية المتخذة وضع الضحية المنتشرة حالياً.

كيف ذوت هذه المرحلة وهي إن لم تكن زاخرة بالانجازات والنجاحات، قد ظلّت مشرفة على مستقبل أفضل اعتبر في متناول اليد؟ كيف وصل الأمر إلى حالة الغثاثة الراهنة، غثاثة هي ربما تكون فكرية وإيديولوجية أكثر منها مادية، على أن من انعكاساتها أنها حملت العرب على الاعتقاد بأن لا مستقبل أمامهم سوى ذاك الذي كتبه عليهم عهد ذهبي مَرَضيّ؟ كيف يتم إسقاط حضارة حيّة من أجل الاستسلام لعقيدة الشقاء والموت؟ إن الصفحات الآتية تهدف إلى توفير عناصر الإجابة عن هذه التساؤلات، وإلى التأكيد، بين سطورها، على إمكانية الخروج من الأزمة.

لا يطرح هذا الكتاب نفسه باعتباره برنامجَ سياسيّ ولا تقريرَ خبير. إنه اولاً كلام صادر عن مثقف عربي كغيره من الكلام الذي يمكن تداوله في كل مكان، في باريس أو دمشق، في لندن أو بيروت، في القاهرة أو الدار البيضاء، في الجزائر العاصمة أو منذ بعض الوقت في بغداد. وبعد، فليس المقصود الاحتماء وراء إجماعٍ ما. فالإجماع لا يتحقق أبداً ولا بد لكلام كل مفكر أن يتسم بهويته السياسية، ولذلك يجب البدء بالتصريح بها قبل المضي قدماً.

فواضع هذه التأملات عربي مشرقي، علماني، كما سيظهر قريباً،

ذو ثقافة مطعمة لا بل إنه متغرب، وإلا فما الداعي إلى أن يكتب بالفرنسية؟، لكنه لا يعتبر نفسه مرتهناً لأي ثقافة أجنبية، وهو في مطلق الأحوال لا يرغب في إزاحة أولئك الذين لا يشاطرونه التفكير نفسه. ويبقى أنه لا يسعى إلى اتهامهم أمام محكمة ثالثة. وسوف تصدر، في الوقت نفسه تقريباً مع الطبعة الفرنسية، طبعة عربية لهذا الكتاب، وهذا، إن لم يكن شاهداً على الشمولية، يمكن فهمه على أنه برهان على إمكانية الاشتراك في الخطاب نفسه عن العرب، ولمصلحتهم.

بيروت-باريس، تموز 2004

الفصل الأول

في أن العرب اليوم أكثر شعوب الأرض بلاءً، ولو لم يقرّوا بذلك

هل من حاجة إلى وصف شقاء العرب؟ تكفي بعض الأرقام للإشارةإلى عمق المأزق الذي تتخبط فيه المجتمعات العربية: نسبة الأمية، الهوة التي تفصل بين الأغنياء، الفاحشي الغنى، والفقراء، المدقعي الفقر، اكتظاظ المدن، تصحّر الأقاليم... قد يقال إنه القدر المشترك لما كنا ندعوه العالم الثالث، وإن هناك فقراً أكبر في شوارع كلكوتا، وتفاوتاً اجتماعياً أعمق في ريو دي جانيرو، وهذا صحيح. غير أن الشقاء، في هذه الحال، ليس مأزقاً تنموياً، ولا مسألة طبقات اجتماعية، ولا حتى ثغرات تربوية.

خصوصية شقاء العرب أنه يضرب فئات لا يطاولها الشقاء في المجتمعات الأخرى، ويتجلى في المفاهيم والمشاعر أكثر من تجليه

في الأرقام، بدءاً بالشعور المتجذر والشائع بأن المستقبل مسدود.

أمام الداء العضال ذي الأوجه العديدة الذي قد ينهش هذا العالم لا مجال للاستكانة، الا عبر الهروب الفردي. والحال أن الشقاء العربي هو أيضاً وليد نظرة الآخرين. هذه النظرة تحول دون الفرار، وتذكرك، بما فيها من ريبة وعنجهية، بوضعك الذي لا مهرب منه، ساخرة من عجزك وقاضية على آمالك على نحو مسبق، وغالبا ما توقفك عند مراكز الحدود. ولا يشعر بما في هذه النظرة من حكم قاطع، إلا من يحمل جواز سفر صادراً عن إحدى الدول الموبوءة، ولا يقدّر مدى الشلل الذي تسببه هذه النظرة إلا من يقارن القلق الذي يشعر به بيقين الآخرين، يقينهم في ما يخصك ويتناولك.

من الممكن تجاوز نظرة «الآخر»، أو تجاهلها بكل بساطة، لكن كيف يمكن التخلص من النظرة إلى «الآخر»؟ كيف يمكن تفادي المقارنة الناتجة عنها؟ ليس من الضروري الذهاب إلى حد القياس على غرب لا يزال مهيمناً، ولكنه بالرغم من ذلك، يرتكز على مواطنية منفتحة أرستها فيه حصانة القانون وحقوق الإنسان، قادرة على إحباط المحاولات المتكررة للتضييق عليها.

وليس من الضروري الاستغراق في النظر في أشكال التفاوت التي تكشفها المقارنات بين حضارة لا تتوقف عن إنجاز الثورات التكنولوجية، وعالم لا تزال أقسام منه في العصر ما قبل الصناعي، وأقسام أخرى مكتفية باستهلاك الإنجازات التي حققها الآخرون.

ولعل مقارنات أكثر تواضعاً تكون كافية لإثارة الشعور بالإحباط، كما يحصل في آسيا مثلاً، حيث ضاعف النمو الإقتصادي من أعداد «النمور» و«التنانين»، أو في أميركا اللاتينية، حيث وصل التحول الديموقراطي إلى نقطة اللارجوع. وحتى في إفريقيا جنوب الصحراء، حيث تتجاور التجارب الديموقراطية والحروب الأهلية المروعة.

هذه المناطق التي بدا، إلى زمن قريب، أنها تشترك مع العرب في سوء التنمية والتعسف السياسي، لا تزال بعيدة من بلوغ التكافؤ مع دول الشمال الصناعية والديموقراطية، لكنها تمتلك إنجازاتها المضادّة لليأس: هنا خطوات واثقة نحو الديموقراطية، وهناك نمو إقتصادي ومهارة تكنولوجية يثيران حسد أوروبا، وفي مكان ثالث قدرة على المبادرة في مجال العلاقات الدولية. وأحياناً تجتمع هذه العناصر لطرف واحد. أما العالم العربي فإنه يعاني نقصاً فادحاً في جميع هذه المستويات.

إزاء الارتباك الناجم عن نظرة الآخر، أو عن المقارنة به، لا يكون الوعي الذاتي المتطور مفيداً. فالذات باتت من الهشاشة بحيث تكفي أقل الأمور لتعكيرها. وقد أصبح هذا الأقل ضرورياً اليوم. وهنا تكمن السمة الأكثر وحشية للشقاء العربي. اذ لم تعد الحاجة قائمة إلى معيار خارجي كي ينطلق من عنانه. لا شك أن الإحساس الهائل بالعجز الذي يتولد عنه هذا الشقاء، يتغذى من

البكاء على أطلال الأمجاد، وقياس الذات إذن بمرجع معياري تاريخي مأخوذ من زمن آخر. أما عجز العرب فأشد وقعاً من غيره لأنه لم يكن قائماً في الماضي. وبتعبير أكثر دقة، فإن شقاء العرب سببه عجزهم عن أن يكونوا بعدما كانوا.

للاسف، فإن هذا لم يعد صحيحاً أيضاً. لأن البكاء على الأمجاد، الذي لعب دوراً في تشكيل القومية الحديثة وفي ممارسة التحرر، قد فقد فاعليته. وبلغت آثار الشقاء العربي المحبطة حداً، نجحت عنده في إبعاد التاريخ، فارضة عجزاً مؤبّداً يقضي على احتمالات يقظة جديدة.

صار العجز رمز الشقاء العربي: العجز عن أن تكون ما يجب، بتصورك، أن تكون. العجز عن الفعل من أجل تأكيد إرادتك في الوجود، ولو في حدود الإمكان، في مواجهة الآخر الذي ينكر وجودك ويزدريك، ويهيمن عليك من جديد. العجز عن إخماد الشعور بأنك لم تعد سوى كمية مهملة على رقعة الشطرنج الكونية، بينما تدور اللعبة في ديارك. شعور لم يعد قابلاً للكبت بعدما أعادت حرب العراق الإحتلال الأجنبي إلى الأرض العربية، وكان من نتائجها أن جعلت زمن الاستقلال في الهامش.

هنا، لا قيمة لأن يكون المرء مؤيداً للحرب أو معارضاً لها. فالعجز عند معارضي الحرب الأميركية لأسباب قومية لا يحتاج إلى برهان وعلينا أن لا نخلط بين هؤلاء وبين ملايين البشر الذين

نزلوا إلى شوارع أوروبا وأميركا للتعبير عن رفضهم لما تمليه أمريكا من شروط. إنه قائم على مسلمة بسيطة وإن تكن مرة، بأن لا شيء يمكن القيام به لمنع قوة أجنبية، هي الأعتى في التاريخ البشري، من عبور آلاف الكيلومترات لكي تلعب دور الشرطي على أرضك، وتقضي في أسابيع قليلة على دولة ترعب مواطنيها وجيرانها على الأقل. وعلى ما يظهر أيضاً فإنه لو كان لقوة أن تؤخر الحرب الأميركية، فلن تكون ويا للخزي في «الجماهير العربية»، وإنما في المجتمع المدني العالمي، الذي تسعى حركة العولمة البديلة إلى إنشائه، وليس للعرب فيه سوى دور في منتهى الضآلة. وحتى لو أحيت الصعوبات التي يواجهها الإحتلال الأميركي بعض الحمية القومية، فإن أولئك الذين يغتبطون بها يدركون أنهم لا يستطيعون الرهان على ميزان القوى المحلي أو الإقليمي، وإنما على قدرة المجتمع الخصم نفسه على رد الفعل. ذلك لأنهم يعرفون أنه ديموقراطي ومكتف في آن معاً. وهكذا يعود القرار الأخير إلى غيرهم، وليس إلى قدرتهم على تجاوز العجز.

أما فيما يتعلق بمؤيدي الحرب، فالعجز معطى أول لديهم. وموقفهم المتواطئ أو الإنتهازي أو الانتظاري تجاه الحسابات الأميركية، ناجم عن اقتناعهم بأن أقصى الحيوية في التغيير في المجتمعات العربية، لا يمكن أن يقوم به أبناء المنطقة، وأن إنجازه يحتاج إلى مساعدة خارجية. ومع ذلك يستمر العجز بعد حصول

هذه المساعدة. ويتخذ المنتصر القرارات وحده، وهذا واقع لا يتجاهله إلا أولئك الذين يتوهمون في قدرتهم على التأثير في مجرى الأحداث، بتمثيلهم دور المستشارين الشرقيين أو المخبرين المحليين. ولا شك في أن القرارات المتلاحقة المتقلبة التي اتخذها الحاكم المطلق في العراق، وإن تكن قاطعة، فإنها فاقمت من هذا الإحساس بالعجز.

زادت الممارسة الأميركية التي لا تتصف بالكثير من الديموقراطية، صفوف المناضلين ضد الهيمنة الأجنبية على صفوف المناضلين من أجل الديموقراطية. ولا سيما أن المفهوم السلبي «الاستعماري» للهيمنة الأميركية على العراق، يغذيه شعور عام بأن الأميركيين يميلون إلى العمل «ضدنا». وليس من الضروري أن تكون مدفوعاً بالإيديولوجية الإسلامية لكي ينتابك هذا الإحساس. اذ يكفي الدعم الأميركي الثابت للتطرف الإسرائيلي من أجل تبرير هذه النظرة.

لم يكن من حاجة إلى انتظار الإحتلال الأميركي للعراق كي يأكل العجز العربَ. فعند كل فصل من فصول قضية فلسطين، كان العجز ماثلاً وقادراً على الإرباك، إلى درجة أن الخبراء الأكثر اطلاعا على موازين القوى الفعلية، لم يتأخروا عن قياسه على أساس الفروق الديموغرافية بين الإسرائيليين والعرب. وننبه هنا، إلى أننا لا نريد استعادة الأفكار الجاهزة التي راجت حول النكبة

سنة 1948، والتي كانت نتائجها أقل مفاجأة مما كان يُظن، إذ توقعتها القيادة البريطانية العليا منذ عام 1946، لأنها كانت تعرف ما فات قادة الدول العربية الناقصة الاستقلال في ذلك الحين أن يعرفوه. فمنظمة الهاغانه اليهودية كانت متفوقة عددياً على الجيوش العربية مجتمعة. كذلك فإن الأمر لا يستحق الذهول أمام المأثرة الإسرائيلية في حرب سنة 1956، وهي على كل حال انجاز نسبي، لأنه لم يكن ممكنا لولا مشاركة الطيارين الفرنسيين، وكان قرار عبد الناصر بسحب جيشه من صحراء سيناء في سبيل الدفاع عن القاهرة، التي كانت الهدف الفعلي للعدوان الثلاثي قراراً حكيماً. ولا حتى أمام المأثرة الإسرائيلية الأخرى عام 1967، وهي مأثرة بلا ريب، تدين عجز العرب باعتباره عجزاً وراثياً أو حضارياً.

ومع ذلك فقد تجلت في كل من هذه المراحل، إرادة حازمة في المقاومة، ورغبة في النهوض من الكبوة. بعد حرب 1967، جاءت حرب الاستنزاف التي خاضها الجيش المصري، وعبوره القناة، لا لمحو العار فحسب، وهذه عبارة رائجة في قاموس الخطابات العربية، بل لتبرهن على قدرة العرب على الإمساك بمصيرهم. إلا أن ذلك لم يتحقق، وتلك مفارقة. فمنذ نصف الأنتصار أو نصف الهزيمة عام 1973، وإسرائيل تصول وتجول وحدها في الشرق الأوسط. فقد حيّدت القوة المصرية الرادعة بعد السلام الساداتي، واطمأنت إلى الدعم المطلق من القوة العظمى الأميركية، ووثقت

من الإفلات من المحاسبة المعنوية بضمانة ما تثيره من شعور بتأنيب الضمير تجاهها في أوروبا، واعتمدت على ترسانة نووية بنتها بمساعدة فرنسا، القوة الغربية الكبرى، ولا تزال مستمرة في تطويرها وسط صمت كل الأمم، حتى بات في إمكانها أن تفعل ما تشاء وما يتراءى لقادتها من أوهام السيطرة.

صنع التفوق الإسرائيلي، الذي يكوّن العرب نظرتهم إلى العالم والى أنفسهم على أساسه، نموذجَه في حصار بيروت صيف 1982. فقد بدا الطيران الإسرائيلي، في سابقة الهجوم على عاصمة عربية، استعراضياً، مضاعفاً قصفه المكثف الذي لم ينج منه حتى الكنيس اليهودي في بيروت، وكان في حماية المقاتلين الفلسطينيين، ممارساً بهلوانياته بالذخيرة الحية، وصولاً إلى محاولة اغتيال ياسر عرفات شخصياً، مستخدماً في إحدى غاراته قنبلة فراغية قوضت في لحظة مبنى بكامله. وقد استخدم الإسرائيليون، إضافة إلى ذلك، تقنيات من عصور سابقة، كالحصار الغذائي وقطع المياه ولم يتمكن أحد، لا «الجماهير العربية» ولا الديبلوماسية النفطية، من وقف هذا الإذلال.

ولعل الطريقة التي تم بواسطتها الحصول على مهلة من أجل إعادة تزويد بيروت بالماء، كانت تجسد العجز العربي على نحو فاضح. فقد اقتضى الأمر، بعد إلحاح بعض الشخصيات اللبنانية، اتصالاً من الملك السعودي بالرئيس الأميركي طالباً منه تدخلاً،

لم يكن موفقا دائماً، لدى رئيس الوزراء الإسرائيلي، الذي كان يستجيب مرة ويرفض مرة أخرى.

شكلت هذه الاتصالات الهاتفية صورة مجازية لحال الديبلوماسية العربية إزاء الصراع العربي الإسرائيلي، منذ ما بعد حرب 1973 على الأقل. فالقادة العرب العاجزون عن تغيير موازين القوى، يتوجهون إلى الولايات المتحدة طالبين منها العمل على الحدّ من التطرف الإسرائيلي، ولا يحققون أي نجاح يذكر إلا في بعض المطالب العابرة. وحتى في الحالات هذه، فإن الرد الأميركي الإيجابي يكون نتيجة الرغبة في تفادي تفاقم وضع حرج في نظر الأميركيين، وهذا لا ينطبق بالطبع على يوميات الإحتلال الإسرائيلي في الضفة الغربية وغزة، ولا على السياسات الاستيطانية المستمرة منذ عام 1967. لم تهتم الولايات المتحدة إلا نادراً بالانتهاكات الإسرائيلية الدائمة للقانون الدولي لأن ميزان القوى لم يتغير. يظهر هذا من العديد من مشاريع القرارات التي عطلها الفيتو الأميركي في مجلس الأمن، كما يتضح من مصير القرارات، التي أبرمت بعد تشذيبها مراراً استجابة إلى مطالب واشنطن، وقد بقيت مع ذلك حبراً على ورق. هذا بغض النظر عن مصير قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة.

من الطبيعي أن يعمق هذا القصور الديبلوماسي الشعور بالعجز، بتكاثر النصوص التي تدين السياسة الإسرائيلية أو

تستنكرها (ويؤلَّف منها مجلدات)، يتجلى العجز العربي إزاء قضايا مثل ضم إسرائيل القدس الشرقية، أو سياسة قضم المناطق المحيطة بالمدينة، أو السياسة الاستيطانية الدؤوبة في الضفة الغربية وقطاع غزة، بعد توقيع اتفاق أوسلو.

مهما أعطي هذا القصور من تفسيرات، فإن الإحباط لا يعوض الشعور بالحق الشرعي الذي يؤيده القانون الدولي، ولا بأشكال التضامن التي يتم التعبير عنها هنا وهناك في العالم. فلئن كانت في اليد كل هذه الأوراق ولم تجد نفعاً، فإن العجز يتحول إلى نوع من الحتمية، كما تبين أخيراً في مسألة بناء جدار الفصل العنصري.

وعلى الرغم من هذه الحتمية فقد اختار شعبان على الأقل أن يقاوما وهما الفلسطينيون واللبنانيون. يحق للمقاومة اللبنانية أن تفتخر بأحد الانتصارات العربية النادرة على مدى التاريخ الطويل للصراع. فالانتصار الذي تحقق على مرحلتين، لم يكن متوقعاً، لأن لبنان من أكثر الدول العربية ضعفاً، ولأنه انطلق من العدم. في مرحلة أولى، قامت جبهة موسعة، شكل اليسار عناصرها الأكثر فاعلية ونشاطاً، أجبرت إسرائيل، بعد انسحابها من بيروت، حيث انطلقت المقاومة منذ بداية الإحتلال، على إخلاء المدن الكبرى في الجنوب اللبناني بعد ثلاثة أعوام من الكفاح المتواصل. وأجبرت إسرائيل على التخلي عن مشروعها الاستراتيجي لجعل لبنان دولة تابعة لها، ولم يعد بقاء الإحتلال سوى مسألة ثمن يدفع. هذا الثمن

صار باهظاً مع انطلاق المقاومة مجدداً في أواخر ثمانينات القرن الماضي، واقتضى ذلك من «حزب الله» الذي تولى المهمة، عشرة أعوام من أجل إنجاز التحرير. لكنه اضطر اللبنانيين، أصحاب التاريخ في مواجهة الإحتلال، إلى القبول بأن يصبحوا مجرد أدوات في الحسابات التكتيكية السورية. أما بالنسبة إلى سائر العرب، فإن الثمن لم يكن اقل ارتفاعاً، بمعنى أن المقاومة تحولت «وثنا»، يروج لها بوصفها هدفاً في حد ذاته مستقلا عن السياسة، ونموذجاً يصدّر إلى الخارج، أياً تكن الظروف. بدءاً بفلسطين، حيث تختلف موازين القوى تمام الإختلاف، وحيث يكون المحتل على استعداد لتحمل تضحيات أكبر من أجل ديمومة الوضع القائم.

الوضع في فلسطين أصعب بما لا يُقاس، ومع ذلك لم يستطع شيء دفعهم إلى اليأس. وتصلح قدرتهم على الإحتمال وعودتهم إلى الإنقضاض ثانية، أن تكون نموذجاً لكل العرب. غير أن أيديولوجيا العرب حول المقاومة، لا تستطيع أن تتصور بطولة تتبلور في الممارسة اليومية. ورغم وجود نخبة سياسية اكتسبت مهارة رفيعة في مقاربة العلاقات الدولية وموازين القوى الإقليمية، فقد اتسمت نظرة العرب إلى فلسطين، أكثر منها نظرة الفلسطينيين أنفسهم، بطابع «المطلق». فلئن كانت الحركات الفلسطينية مسؤولة عند منعطف ستينات القرن الماضي عن منحى «حرب العصابات الشاملة»، فان صنّاع الرأي في الدول العربية هم الذين فرضوا منحى «الانتفاضة

الشاملة» منذ التمرد الكبير من العام 1987 إلى العام 1989، إلى درجة أن الأمر إنتهى إلى إعتبار الشعب الفلسطيني مكوناً بأكمله من ثوريين محترفين، شجاعته تعزي المتفرجين والمصفقين أمام شاشات التلفزيون، وتريح ضميرهم وتكشف عن كربتهم.

لم يكن من شأن مقاومة اللبنانيين أو الفلسطينيين إلا إبراز حال العجز العامة، وهذا ما تؤكده يوما بعد آخر الانتفاضة الثانية التي انطلقت شرارتها في أيلول 2000. منحى «الانتفاضة الشاملة» يعني أن إجراء أي جردة حساب يستدعي الاتهام الفوري بالخيانة، ولاسيما أن تحويل الانتفاضة إلى «وثن»، بدءاً بالمبالغة في تعميم النموذج اللبناني، يحول دون البحث في الوسائل، ويقود إلى تفضيل الباهر على الناجح، كالعمليات الانتحارية. كما أن أسلحة النضال الفلسطيني، على الرغم من نتيجته المؤقتة التي تحرك مشاعر العِزة المفقودة في أوساط الرأي العام، لا تستطيع تبديد العجز أو تبديد صورة الشقاء على وجه الخصوص. على العكس من ذلك، فإن من نتائج الخلط القائم بين فلسطين والعراق، والذي لا يخدم هذه ولا ذاك، أن يغرق الصورة التي كوّنها عرب الشرق الأوسط عن أنفسهم، والصورة التي كوّنها العالم عنهم في مستنقع هائل من الدم.

الحقيقة أن العجز ليس سبباً للقياس عند كل العرب. فهناك شريحة فاعلة ومتنامية على ما يبدو، تجد في هذا الجحيم مبرراً، ضمنياً للتهليل ولتشريع عنف تدميري شامل أو شمشوني في أفضل الحالات. والحق أن القيّمين على الإسلام الراديكالي لا يقلقهم شيء، حتى أن التشهير بـ«الصليبية» الغربية يحمل عندهم قيمة تتمثل في إثبات عظمة الضحية المطالبة بأن تؤدي دورها بإعتبارها ضحية، كسباً للجنة.

هذا المنحى الديني هو في حد ذاته من علامات الشقاء العربي. ومن الطبيعي أن النظر إلى الإسلام السياسي بإعتباره أحد عوامل المأزق العربي، يمكن أن يكون وليد موقف علماني متشدد، بالطبع، ولكن ذلك لا يعني أنه يجب المضي، بالرغم من التحولات التاريخية، في محاكمة الحركات الإسلامية على مواقفها السابقة، إذ سبق لها أن خدمت اللعبة الأميركية، وكذلك الإحتلال الإسرائيلي. من حق الجميع تغيير سياساتهم. ويجب على الأرجح الإقرار للإسلاميين بأن تحولهم نهائي، وأن إلتزامهم صادق ضد الهيمنة الأجنبية. غير أن هذا لا يكفي للقبول بهذا الالتزام في إعتباره الخيار الوحيد الممكن. ذلك أن الأصولية الإسلامية، إن لم تكن، أو لم تعد، عميلة للأجنبي، فإنها تجعل هذا الأجنبي على حق. فهي حين تبرر صدام الحضارات إلى حد ممارسته، وتقدم لمؤيدي الصليبية فرصة اللقاء، وتعطي الغرب فرصة استخدام مختلف الوسائل التي تسمح بها قدراته التكنولوجية كي يحافظ على تفوقه على العرب، مؤبداً عجزهم.

الفصل الثاني

في أن العرب أعدل الناس في تقاسم الشقاء

إن ما سبق من وصف حال الشقاء العربي يمكن أن يرى فيه البعض، في أوروبا كما في العالم العربي، أحد تجليات الأزمة باعتبار أن افتراض وجود كيان عربي شامل ينم عن آثار تعبق بالعروبة. والواقع، أن تياراً فكرياً متأثراً بالمحافظين الأميركيين الجدد يؤيد الفكرة القائلة بأن أحد عوامل تخلف العالم العربي يعود إلى استمرار النزعة العروبية. وهذا أبعد ما يكون عن الحقيقة. إن تأمل وضع العرب في كل بلد على حدة، لا يضفي أي رونق على المشهد. فالنظرة الاستطلاعية إلى هذه القارة الفريدة من نوعها تكشف من دون أي شك أن هناك عرباً يتمتعون بالسعادة، وآخرون يسعون إليها. وتُظهر في كل مكان مجتمعات غارقة في الأزمات ودولاً واقعة في المآزق، والكل لا يملك القدرة على صنع تاريخه بنفسه.

والجولة، مهما تكن منفِّرة، فإنها تستحق عناء القيام بها، بدءاً بالدولة التي قدر لها أن تلعب لفترة طويلة دور القطب في العالم العربي، والمقصود هنا مصر. ففي وادي النيل هذا، المكتظ بالسكان والممزق في ظل فروقات اقتصادية هائلة، تبرهن الدولة عن عجز مزمن في إدارة موارد البلاد البشرية، ومن باب أولى في لعب دور خارج حدودها. وليس من شأن بيروقراطيتها المتنامية إلى أقصى الحدود إلا أن تشل أكثر فأكثر عمل الأجهزة الاقتصادية التي جمعت ما بين سيئات رأسمالية الدولة، التي سميت من قبل وكيفما اتفق إشتراكية، وبين سيئات النظام الليبرالي الفاحش. وخير دليل على هذا الجمود هو رأس السلطة حيث يستقر الرجل نفسه منذ ثلاثة وعشرين عاماً، وهو رقم قياسي في طول مدة الحكم منذ محمد علي في القرن التاسع عشر. لكن لهذا الأخير على الأقل فضلاً في إطلاق حركة تحديث البلاد ووضعها على سكة الإصلاحات الحاسمة التي تجلت نتائجها لأكثر من قرن من الزمان. بينما لا يتوفر شيء من هذا الطموح لدى خليفته المتأخر الذي، وفي ظاهرة لافتة، لا يقدم نفسه في صورة البطل على عكس الرئيسين اللذين سبقاه. ربما لأنه يدرك أن السلطة الفعلية قائمة في المؤسسة العسكرية التي خرج هو منها، وهذا مظهر آخر من مظاهر المأزق. لا يحول هذا «التواضع» دون شخصنة النظام أو دون سياسة محاباة الأقارب التي يمكن تبينها في ما يصدر من اتهامات بالصفقات ضد ابن

الرئيس البكر، والتي تتواصل إلى حد العمل، في بعض الأوساط السياسية والاقتصادية، على توريث السلطة إلى ابنه الأصغر. إلا أن المأزق المصري لا ينحصر بالدولة فحسب. فالمجتمع نفسه يبدو، حتى في نخبه، أسير إيديولوجية خمود لا يشذ عنها إلا بعض الأصوات المحتجة التي ينجح النظام في توظيفها، على الرغم منها، للترويج لديموقراطية زائفة. يضاف إلى هذا المشهد وزن الأصولية الإسلامية التي أدى توسعها الإيديولوجي، مغتذياً من انتعاش النزعة الدينية الشعبية وتواطؤ السلطة، إلى انتشار الحجاب منذ زمن طويل على رؤوس النساء وإلى تقييد حرية الفكر.

وجنوب مصر يقع السودان الذي ما كاد أن يخرج من حرب أهلية دامت عشرين عاماً حتى بات يتهدده الغرق في حرب أهلية أخرى. هذا البلد العملاق في إفريقيا والعالم العربي، الذي تُبَدَّد موارده الطبيعية بصورة عجيبة، هو أحد الدول الأقل تقدماً في العالم، وذلك يكفي للتدليل على المأزق، خصوصاً وأنه يبقى مهدداً في وجوده دولة على الرغم من انتهاء الحرب الأهلية فيه، ذاك أن الاتفاق الذي وضع حداً لهذه الحرب بالذات ينص صراحة على امكانية انفصال الجنوب (موطن أتباع المذهب الأحيائي وتسيطر عليه النخب المسيحية) بعد فترة انتقالية. ناهيك عن مساهمة السودان في السمعة السيئة للعرب في إفريقيا السوداء. وفي الواقع، فإن الشمال المستعرب والمسلم، المستاء من انتزاع الجنوب منه، يفسح في المجال حالياً لبعض الميليشيات غير

المنضبطة كما يزعم، لكي تنكل بشعب دارفور.

إلى الغرب من مصر، تستمر ليبيا متجمدة في «القذافية» منذ خمسة وثلاثين عاماً. وقد تسببت الشعبوية الكونية لـ«مرشد الثورة» بعزلها عن المجتمع الدولي وأدت إلى التنازع بينها وبين معظم الدول العربية. وبعد أن ظلت ليبيا القذافي تلتفت تارة نحو المشرق وطوراً نحو المغرب، وأحياناً أخرى نحو إفريقيا، انتهى بها الأمر إلى التخلي عن طموحاتها في لعب دور القوة الإقليمية لكي تحصل بطريقة مثيرة للدهشة على شهادة حسن سلوك من الغرب الغارق في الحرب. لكن يبدو أنها لم تخرج من عزلتها بعد إذ آل الأمر «بالنظام الجماهيري» إلى الفراغ السياسي في مجتمع مغلق خاضع للرقابة البوليسية.

كذلك إن ابتعدنا نحو الغرب، فإن دول المغرب العربي الثلاث تقدّم، كل على طريقتها، صوراً أخرى مربكة عن المأزق العربي. فالمغرب بلغ مرحلة التحول الديموقراطي متأخراً جداً وبشكل منقوص. فتداول السلطة، الذي يوجهه البلاط، لم ينجح حتى في الحد من سياسة احتكار الثروات التي يجسدها نظام «المخزن». أما المعارضة السابقة التي شاركت في الحكم فإنها فقدت، لهذا السبب، الكثير من صدقيتها. وبعد تحسن نسبي في وضع الصحافة تعرضت الحريات الإعلامية مجدداً للقمع. وبغياب الإصلاح في الحقل السياسي جاءت مشاكل سوء التنمية لتتخثر فوق خطاب

الإسلام المجاهد فنشأت عن ذلك شبكات جهادية ناشطة حتى في مجال التصدير. أما في تونس فقد تم حالياً احتواء الإسلام الأصولي مقابل قبضة بوليسية محكمة تستخدم لسجن المجتمع بأكمله ولإسكات التعبير الديموقراطي ومنع فضح الممارسات المافيوية التي تفسد حركة النمو. وفي المقابل فإن هذا الانغلاق السياسي يشجع وسط الطبقات الشعبية، وإن لم يكن فيها وحدها، حركة احتجاج مكبوتة تشوّه ما تحقق في عهد بورقيبة من انجازات مجتمعية فعلية. أما الجزائر فإنها تجسد على الأرجح البلية العربية، بصورتها الأكثر مأسوية ولعلها تكون أكثر رمزية من مصر نفسها. وذلك يعود على الأرجح إلى أنها جسدت في مرحلة ما آمال المستقبل.

فبعدما كانت الجزائر على مدى عقدين من الزمن أحد الأقطاب في العالم العربي وفي إفريقيا وفي دول عدم الانحياز. وعلى الرغم من كون رئيسها الحالي احد رموز السياسة المبادرة السابقة، فإنها لم تعد تلعب على المستوى الإقليمي والعالمي إلا دوراً محدوداً. وقد شهدت في غضون ذلك انحرافاً خطيراً. وقد وظفت «المبالغات» الإشتراكية هنا أيضاً، في ظل حكم بومدين ذريعةً لإثراء الطبقة الملتحقة بالسلطة، فيما كان الاقتصاد الجزائري، نتيجة خطأ في التوجيه، يثبت على الدوام، وبالرغم من الثروة النفطية، عن تقصير في تأمين لقمة العيش لشعب في حالة تزايد ديموغرافي مطّرد. وسرعان ما أدى فقدان المعايير الإيديولوجية الناتج عن

هذه الانحرافات إلى إذكاء عودة الإسلام المجاهد إلى درجة أن العسكريين في السلطة لم يجدوا من وسيلة أخرى لمواجهته إلا القمع الذي أفضى إلى حرب أهلية. ولئن كانت الجزائر قد نجحت ولحسن الحظ في الخروج منها، مكتسبة في طريقها حرية التعبير عن الرأي، فإنها تبقى أسيرة نظام ليس فيه من الطابع المدني سوى واجهته، وعلى الأخص أسيرة انعدام الرؤية، وهو ما لا تنجح في التستير عليه خبرة رئيسها الإعلامية والديبلوماسية.

وإذا ما ذهبنا شرق مصر، نحو المشرق العربي، فإن المشهد يبدو أكثر قتامة. ويكفي الشعور بالدمار المنبعث من الأتون العراقي ليعكس مدى امتداد المأزق العربي. ففي العراق اجتمعت العلل الثلاث التي تعيق طريق المستقبل، وهي الديكتاتورية، ويا لها من ديكتاتورية، فهي لا تزال مخيفة حتى بعد زوالها، والاحتلال الأجنبي والعنف الأعمى الناتج عن نهج الاحتلال الخاطىء والذي يلقى تبريره عبر الدعوة الدينية. وهنا يظهر تبديد الثروة بأبشع صوره، ويهدد بنشوء صومال جديد بدلاً من «بروسيا» العربية التي كان يعد بها العراق في ثلاثينات القرن الماضي. هنا تتحوّل العروبة المأمولة إلى تَفَسُّخ سوف يستغرق وقتاً طويلاً قبل أن يزول.

ويتفاقم هذا التفسخ باطراد في سوريا جارة العراق وأخته التوأم في البعث. فسوريا التي أُحكم الخناق عليها منذ أربعين عاماً على يد ديكتاتورية، لعلّها تكون أرحم من ديكتاتورية العراق، ألا أنها

ليست أقل استنزافاً للبلاد من شقيقتها، وهي تدفع الخوة لشبكات مافيوية تتشكل منها السلطة، وقد جففتها ثقافة الرعب. وباتت سوريا في وضع لا مثيل له تقريباً في العالم العربي، باستثناء ليبيا إلا أنها خالية من النفط، وقد اجتمع فيها فساد جمهوريات الاتحاد السوفياتي السابق والقبضة البوليسية على الطريقة الصينية. وإلى جانبها الغربي لبنان الذي، في ظل وصايتها عليه، بواسطة أجهزة مخابراتها، بدأ يسلك خطاً تراجعياً فريداً. فما كاد لبنان أن يخرج من حرب، لم تمزق مجتمعه وحسب، بل حرمت العالم العربي من أحد مختبرات الحداثة فيه، حتى فقد معظم المؤهلات التي تميز بها لزمن طويل، بدءاً بحرية التعبير وانتهاءً بابتكاراته الإعلامية. ولا شك في أنه يحق له المفاخرة بتحرير أرضه من الاحتلال الإسرائيلي بواسطة مقاومة شعبه، أو قسم من هذا الشعب، إلا أن هذه المقاومة قد جيّرت لمصلحة الجمود السوري والتطرف الإسلامي. هذا بغضّ النظر عن الحديث عن تقليد جمهوري تمكن، بالرغم من نواقصه، من الصمود في الحرب التي أضرت به ضرراً بليغاً.

والمفارقة أن يكون الأردن، وهو المفتقر إلى الثروة وإلى الديموقراطية، قد عرف، من بين جميع الدول العربية في الشرق الأوسط، كيف يخرج بلباقة من هذه اللعبة. غير أن التوجسات الأمنية المزمنة تكبح فيه التحول المنقوص إلى الديموقراطية، أما الانجازات البرلمانية الوحيدة فقد انحصرت في توفير المنبر

الحركات الجهادية المعولمة هي الأخرى. وهذا ما يتضح للعيان في قطر حيث تفوّق الجناح المتشدد إسلامياً في العائلة الحاكمة على الجناح الليبرالي، لدرجة أنه نجح في إعطاء الأفضلية لجماعة الإخوان المسلمين من أجل إدارة محطة «الجزيرة» التلفزيونية. والمثل الصارخ الآخر يأتي من الكويت، وهي دولة لا تدين ببقائها إلا للحماية الأميركية، ولكنّ النهضة البرلمانية المزعومة فيها، على غرار الأردن، تتخذ أشكالاً من مقاومة تغيير القوانين نحو التحديث المفترض أن يكون الأمريكيون أنفسهم يريدونه.

ويبقى من بين جميع عوامل الهشاشة التي تتهدد إمارات الخليج الفارسي، إخفاق الجار السعودي الكبير هو الأكثر خطراً، بما لا يقبل الشك. فالمملكة السعودية هي، إلى جانب مصر والجزائر والعراق، أحد الأقطاب الذين كانوا من الممكن أن ينتظم حولها العالم العربي. وهي وإن لم يكن لها هذا التراث الثقافي الكبير ولا تلك السياسة التي تساعدها في النهوض بهذه الدعوة، إلا أن الثروة الهائلة التي وفرها لها النفط قد ساعدتها فعلاً في ممارسة نفوذها على مجمل العالم العربي ابتداءاً من سبعينات القرن المنصرم. والحال أنها اليوم مارد يتخبط في أزمته. فإيرادات النفط، التي ساعدت في تجهيز المملكة في وقت قياسي، لم تعد كافية لكي تلبي في آنّ معاً الحاجات المتزايدة لدولة باتت مركّباتها معقدة أكثر فأكثر، ونمط عيش يزداد بذخاً في أوساط حوالى سبعة آلاف أمير من آل سعود،

إضافة إلى شعب لم يعد فقره خافياً على أحد.

ومنذ ما قبل أحداث 11 أيلول بدت السعودية مضطرة إلى مواجهة عملية إصلاحية ملحة، إلا أنها، في الوقت نفسه، لا يمكن تنفيذها من دون الإخلال بالتوازنات الدقيقة بين سلطة آل سعود السياسية وسلطة المؤسسة الدينية. كذلك فإن الخلافات العشائرية داخل العائلة المالكة على أساس نسب الأم وتقدم الأمراء الأكثر نفوذاً في السن ينذر بقيام أزمة خلافة يصعب تصورها وكيفية الخروج منها من دون عملية قيصرية مدعومة على الأرجح من الخارج. وقد أضاف 11 أيلول إلى ذلك شعوراً بالاضطهاد لم تعهده من قبل النخب السعودية التي رأت أبواب الغرب، بدءاً بالولايات المتحدة تقفل في وجهها. ومنذ ذلك الحين، وجدت السعودية نفسها عالقة ما بين مقتضيات العمليات الإصلاحية وقد باتت مطلباً أميركياً ضاغطاً، وبين تجاسر المجاهدين الذين يحميهم خطاب المؤسسة الدينية المجامل ورفض السلطة فك ارتباطها بهذه المؤسسة. واليوم ينذر تصاعد الإرهاب، وقد تأخرت السلطة في مواجهته ولقي الكثير من المساعدة في أوساط الشعب وجهاز الدولة، بدخول مسار على الطريقة الجزائرية أكثر إرباكاً، لأن المرجعية الإيديولوجية اليومية هنا تستند إلى حرفية النص القرآني.

هذه صورة المشهد، وهي ناقصة بالتأكيد، إلا أنها تمكن من وضع الإصبع على الآفة الكبرى الأخرى في العالم العربي والمتمثلة

في حالة العجز في العلاقات الدولية، وفي القصور الديموقراطي.

ولئن لم يكن انعدام الديموقراطية علة خاصة بالعالم العربي تحديداً، فإن العالم العربي يبقى النظام الإقليمي الوحيد الذي تشكل فيه هذه الآفة القاسم المشترك بين جميع دوله تقريباً إلى درجة أن الديكتاتورية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإن تكن محصورة بدولتين أو ثلاث، العراق بالأمس، وسوريا وليبيا بالأمس واليوم، تطغى بطابعها على باقي الدول، وتحد من إطلاق الديموقراطيات المستعارة وتنحدر بالحريات إلى أدنى المستويات. يضاف إلى ذلك أن فكرة المواطنية لم تكتسب من الحصانة ما يجعلها قادرة على الدفع في اتجاه التحول الديموقراطي. وفي مطلق الأحوال فإن البعض يخطئ حين يعزو أزمة المواطنية إلى نوع من الاستعداد الحضاري، فيما أنها قبل كل شيء، نتيجة أزمة أخرى تصاب بها «الدولة».

تصيب أزمة الدولة، معظم هذه الدول بأوجه مختلفة. وأول مظاهرها، ولعله يكون الأخطر، هو النزعة الدائمة إلى التشكيك في الوحدة الداخلية في هذه البلدان. ولئن كان لبنان قد نجا من هذا التشكيك، فإنه في السودان يبقى ماثلاً على الدوام في جدول الأعمال، وهو يتهدد حالياً دولة مثل العراق، طالما اعتبرت متماسكة. أما بعض الدول الأخرى، وإن لم تبلغ الأمور فيها هذا الحد، فإنها شهدت بعض أشكال التعاون الخارج عن الدولة تكتسي أشكالاً عنيفة في التعبير عن ذاتها، سواء أتعلق الأمر بالـ«عصبيات»

الطائفية، كما حدث في البحرين أو في الشرق من السعودية، أو في سوريا أو حتى في مصر، ام تعلق ببعض الخصوصيات الاتنية الثقافية كما هو الحال في الجزائر.

والمظهر الثاني لأزمة الدولة، المقلق وإن لم يكن صارخاً بالقدر نفسه، يتمثل في قلة الثقة التي يوليها الشعب للمؤسسات. وذلك لأن أياً من هذه الدول لم تتسم بالاستمرارية في مجال المؤسسات، بل على العكس من ذلك، فإن ما تأكّد من نزعة على مدى السنين هو تلاشي جوهر المؤسسات منذ حصول هذه الدول على استقلالها.

ففي الدول التي اتبعت، في أزمنة مختلفة، منحى «اشتراكياً»، كان من الانعكاسات المفسدة لإشكالية التحرير الوطني أنها محت من أذهان النخب الحاكمة فكرة دولة القانون، مع أن أسس بعضها كان قد وضع في العقود الأخيرة من العهد العثماني. ولم تغير العودة إلى الليبرالية الاقتصادية الشيء الكثير، لا بل إنها فاقمت الوضع كما يتبين في مصر من انحرافات المؤسسة القضائية الموروثة التي حافظت عليها الناصرية إلى حد ما. أما في سائر الدول فلم يكن عند الأنظمة الملكية الوراثية ما تقدمه بما يختص بفكرة المواطنية ذاتها. وأفضل ما يمكن أن يأمله بعض المعارضين في هذه المجموعة العربية التي تظهر تجانساً كبيراً، هو التكيف مع ديموقراطية على الطريقة المكسيكية، لا بل أكثر تقييداً، أي مع نظام يسمح بدرجة معينة من حرية التعبير عن الرأي من دون إمكانية تغيير فعلية.

وهذا ما ينطبق بنوع خاص على مصر والأردن ولبنان والمغرب. والحال أن هذه الإجراءات المجتزأة ليست كفيلة بإنتاج عمل سياسي، كما تبين من وضع الجزائر التي كانت قد التزمت حركة تغيير من هذا النمط ما بين العامين 1988 و1992 قبل أن تنقطع هذه التجربة إثر خروجها عن السيطرة. ومن الدلائل الأخرى على ذلك المأزق الذي يبدو النظام المصري عالقاً فيه اليوم. هذا ولا ننسى أن منح درجة معينة من حرية التعبير عن الرأي يبقى أدنى مما يمكن أن تمنحه دولة القانون إذ يستثنى من حقل هذه الحرية المقيدة بعض الشرائح التي تعتبر خطراً فعلياً على النظام القائم. وهو ما يجعل الكلام على «المواطنين» لغواً إذ إن السلطات القائمة، حتى وإن كانت جمهورية، فإنها لا ترى فيهم إلا أتباعاً.

مظهر آخر من مظاهر أزمة الدولة هو على الأرجح ذو مغزى أكبر على مستوى النظام الإقليمي، يتمثل في قبول الحكومات بالتنازل عن السيادة طوعاً أو كرهاً في مجال الاقتصاد والمال. فالتذرع بالسيادة بإعتبارها حجة ملائمة لاجهاض مشاريع التكامل العربي، سرعان ما تتلاشى عندما يتعلق الأمر بالنظام العالمي. أو عندما يبدو التكامل المقترح متنافر المراكز كما حدث في مشاريع «التكامل» و«التطبيع» التي رافقت المفاوضات الإسرائيلية العربية في تسعينات القرن الماضي.

وبهذا المعنى فإن تعطل السياسة في الدول العربية، أياً تكن طبيعة

أنظمتها، يشكل حلقة وصل لإعادة إنتاج الهيمنة الخارجية تقريباً بالطريقة نفسها، التي مهدت فيها عمليات إدارة الدين وفرض الوصاية على الاقتصاد لأجل هيمنة الغرب السياسية والعسكرية عليها في القرن التاسع عشر. هذا التوجه، المفضوح قبل أحداث 11 أيلول، قد برز مجدداً في «الحرب على الإرهاب» وتجلى في الحرب على العراق التي تشكل، في الكثير من وجوهها، عودة إلى الهيمنة الاستعمارية التقليدية، ليس في العراق وحده، ولكن في دول الخليج أيضاً حيث تتمتع القواعد العسكرية الأميركية بالحصانة خلافاً لوضعها في تركيا. ويذهب الأمر أبعد من ذلك إذ إن العديد من أجهزة المخابرات المحلية باتت مجندة لصالح «الأف.بي.آي.» الأميركية، حتى في سوريا الحرون.

العالم العربي، هو «القارة» الوحيدة التي يعمها العجز الديموقراطي بكل مكوناته، وهو أيضا المكانَ الوحيد الذي يتلازم فيه غياب الديموقراطية والهيمنة الأجنبية غير المباشرة غالباً، المقتصرة على الاقتصاد حيناً والشاملة حيناً آخر. وفي الحالات القصوى أي فلسطين وحالياً العراق، ما يعتبر استعماراً جديداً. واذا بالاحساس بالعجز الذي تغذيه هذه السيطرة، يهيمن على العقول ولاسيما أن اللاوعي العربي مقترن بالحنين إلى مجد غابر متوَهَّم دائماً. واذا بالعجز الديموقراطي هذا يتضاعف من خلال عجزٍ في المواطنية. فالسلطات الحاكمة ليست فقط عاجزة عن منح

أو إكساب «دولها» المبادرة في مجال العلاقات الدولية فحسب، بل إنها كذلك تحرم مواطنيها من أية مبادرة كفيلة، إن لم يكن بتغيير السلطات، فعلى الأقل ببث عنفوان متجدد فيها عن طريق المشاركة الشعبية. أو في أبسط الأحوال باكسابها مناعة داخلية كفيلة بتعطيل الخطر الخارجي عندما يأتيها. وقد اتُخِذَ هذا الخطر المفترض، سواء أتمثل باسرائيل أم بالولايات المتحدة، ذريعة لفرض حالة طوارئ دائمة لا تعبأ بالقوانين المرعية الإجراء فتفرغ العمل السياسي من محتواه وتعطل أجهزته التنظيمية بدءاً بالأحزاب والجمعيات. وإذ تدخل أزمة الإيدلوجيات عاملاً مساعداً على ذلك، لا يبقى إذاك سوى اللجوء إلى الدين من أجل تأطير حالة الكبت وحمل لواء المطالبة بالتغيير.

مهما حاول الإسلام المجاهد أن يظهر اليوم على أنه يعطي الأولوية لمواجهة الغرب، فإن فرض وجوده كان في البداية نتيجة المآزق الداخلية في الدول التي ينتمي إليها. فإذا ما استثنينا الحالة السعودية حيث تلازمت باستمرار السلطة السياسية والمؤسسة الدينية منذ تأسيس المملكة، فإننا نجد في كل الدول العربية الأخرى أن صعود الإسلام السياسي قد تمّ بإعادة أسلمة المجتمع رداً على أنظمة يعتبرها عقيمة وجائرة، لا بل كافرة، وليس بردة فعل على ثقافة الحداثة بالدرجة الأولى. ولا بد هنا من أخذ الثورة الإيرانية في الاعتبار، لأنها لونت عودة العنصر الديني بصبغة

مناهضة للغرب، ولم تلبث أن أمدت الإسلام العربي بهذا العصب عبر شيعة لبنان المحتل والمقاوم. أما الإسلام السياسي في وجهه السني فإنه ظل لفترة طويلة غير معني بهذا الطرح، على الأقل إلى نهاية الجهاد الأفغاني الذي سيحمل «المجاهدين» السابقين، وعلى رأسهم بن لادن، على تحديد عدوٍ جديد لهم. وفي غضون ذلك تركزت إعادة الأسلمة، في مصر وفي الجزائر، على استعادة الحضور في الحقل السياسي الداخلي.

لئن كان صعود الإسلام السياسي نتيجة للإفلاس الديموقراطي، فإنه لا يمكن اعتباره حلّاً لمآزق الدول والمجتمعات العربية، بل إنه نظراً إلى كونه شكلاً من أشكال مقاومة القمع، يولد كذلك من فشل قيام الدولة الحديثة والفرص المتكافئة التي وعدت بها إيديولوجيات التطور، وبذلك فإنه يشابه نهضة الفاشيات في أوروبا. وفي الواقع فإن السلوك المجتمعي للحركات الإسلامية، ومجرد أن ننزع عنها الطابع الديني الذي ترتديه، تنم عن الكثير من أوجه الشبه بينها وبين الديكتاتوريات الفاشية. وعلى هذا فإن الإقرار بزعم الإسلام السياسي بأنه يمثل قوة تغيير يعني تقبل فكرة ديمومة القصور الديموقراطي واستمرار تفويت فرصة بلوغ الحداثة.

وهذا يدل على مقدار الخطأ في التوهم أن بإمكان الإسلام السياسي أن يوفر فرصة للخروج من الشقاء العربي، وهو سبب

من الأسباب المؤسسة لهذا الشقاء. ولا ننسى في هذا المجال أن الحيز الواسع الذي يكتسحه الفكر الديني في الدعوة الجهادية البنلادنية نفسها هو نوع من النكوص بالمعنى الدقيق للكلمة، أي استناداً إلى التاريخ العربي نفسه. وهو تاريخ يريد الإسلام المعاصر على كل حال محوه، ولا يتعلق الأمر بالحقبة الأخيرة منه، بل حتى بالعصر القديم، وذلك في سبيل استعادة السنوات الأربعين الأولى من «الإسلام الأصلي». والحال أنه لا يمكن تصور لوضع حدٍّ للشقاء العربي إلا عبرالعودة إلى هذا التاريخ بصيغته المتكاملة وجميع آلياته.

الفصل الثالث

في أن شقاء العرب آونة من التاريخ وأنه اليوم أعظم من أمس

لا إشكال في تحقيق الإجماع حول الإسلام القديم، فبإستثناء بعض العنصريين الذين أساءوا تمثّل فولتير، لم يعد من مثقف عقلاني ينكر أن الإسلام في عظمته الأولى، بحسب موريس لومبار، قد سطر فصلاً من الفصول الأكثر خصوبة في تاريخ الحضارات. ومن هذه النقطة بالضبط ينطلق برنارد لويس وهو أكثر من عرف بازدرائه نزعة العروبة الحالية - وإن لم يكن الأقل أذى - لكي يتساءل عما جعل الأمور تسوء بهذا الشكل.

إلا أن من آثار هذا الإعتراف بالمجد الغابر، وخصوصاً عندما يقدم بصيغة إقرار مبدئي، أو دعوة للتسامح، أنه يضفي على العرب صورة المتجمدين في زمن لا تاريخي. ما يعني أنه بعد

انقضاء هذا العصر الذهبي لم يكن تاريخ العرب سوى سلسلة متلاحقة من الإخفاق والشقاء المتواصلين. وفي هذا يتم تناسي ما كان للحقب اللاحقة أيضاً من نصيب في النجاح والإنجازات السياسية والعسكرية والثقافية، ولا سيما حقبة غير بعيدة بدت وكانها محملة بالوعود في كل مجال، فمنذ أربعين عاماً لا أكثر، لم يكن المشهد الإجمالي المرسوم للعالم العربي على درجة كبيرة من التفاؤل وحسب، بل إن العالم العربي بدا ناشطاً وجزءاً لا يتجزأ، لا بل زعيماً في ثورة العالم الثالث.

والحق أن ما شجع على هذا التناسي هو النظرة العربية للتاريخ. فبغض النظر عن الشرائح الإسلامية التي لا ترى العصر الذهبي إلا في السنوات الأربعين الأولى من حكم النبي وخلفائه الأربعة الأول، أي الخلفاء الراشدين، فإنه، من هذا المنظور، يعتبر كل شيء تقهقراً نحو الجهالة منذ ذلك التاريخ. فلننظر بالأحرى في علم التأريخ العربي السائد الذي اقتبسه عن التأريخ الأوروبي مدّعو القومية في القرن التاسع عشر، سواء أكانوا من ذوي الميول العربية أم السورية ام اللبنانية. ويتجلى هذا الاقتباس في العودة إلى الإيقاع الثلاثي ذاته، فكما إنكسف ألق العصور القديمة أمام ليل العصور الوسطى، كذلك يُطْمَس العصر الذهبي أمام عصر الانحطاط المديد، ثم يأتي عصر النهضة. إلا أن هذا الإيقاع الثلاثي، القابل للنقاش، يتم تجاوزه حالياً بقدر ما تعتبر النهضة بحد ذاتها فشلاً.

والأسوأ من ذلك أنه بفعل استمرار محنة الثقافة العربية المعاصرة المتمثلة بانعدام المراكمة، فقد تم حتى تناسي عصر النهضة نفسه على أساس أنه لم يحقق الأهداف المتوخاة منه. ولم يبق، بالنتيجة، سوى فكرة انحطاط مستمر وعصر ذهبي يستحيل إحياؤه. وإذ ساهم ثقل هذا الماضي الجليل، في الأمس القريب حين لاحت صورة النهضة في الأفق، في إثارة جوّ من التوتر إلا أنه لا يخلو من الإبداع، فإنه قد أصبح ماحقاً منذ أن إعتبرت هذه النهضة فاشلة.

هل يجب البدء بالتحرر من هذا العبء؟ ربما، لكن من دون التنكر للعصور الأولى التي حققت عظمة الحضارة العربية في العهدين الأموي والعباسي، وفي امتداداتها في الأندلس. ولكن بإدراج هذين العهدين في سياق تاريخي غير خاضع للقدرية الدينية ولا للغائية القومية.

وتظهر القدرية الدينية في العرف المكرّس القائل بأن تاريخ العرب يبدأ بالوحي القرآني ولا تحتفظ مما سبقه إلا بصورة الفوضى المختصرة بكلمة «الجاهلية» (عصر الجهل). والمقصود بالجاهلية هذه، التي لم يحتفظ منها التاريخ العربي ما بعد الهجرة إلا بالشواهد الشعرية والأساطير المنقولة، الأعوام المئة والخمسين السابقة مباشرة على النبي. غير أن صورة الفوضى هذه تسقط إزاء ما اكتشف مؤخراً من أخبار حول التاريخ الروماني واليوناني تشهد عليها علوم الآثار والنقوش والمسكوكات. ومن

بينها أخبار حول المدن العربية في شمال الحجاز وقد اكتست كلياً الطابع الروماني حتى أنها أوصلت الأباطرة إلى روما. وهذا ما يجعل فكرة البداوة الاحترابية التي غذت المخيلة العربية ما بعد هجرة الرسول تهتز، وبذلك يمكن تخيل مدى الإنقلاب في النظرة عندما يتم الإعتراف بعصر ذهبي سبق العصر الذهبي المعروف.

ولئن كان تجاوز مفهوم القدرية المكرسة يعني نزع الطابع الاسلامي عن بدايات التاريخ العربي، فإن مفهوم الغائية القومية، يفضي، على العكس من ذلك، إلى تجديد منح رابط الإسلام أفضلية على الإتنية. إذ لم يكد يمضي عقدان أو ثلاثة من الزمن حتى امتزج التاريخ العربي الذي أيقظه الإسلام بتاريخ سائر الشعوب التي انضوت تحت لواء الدولة الإسلامية أولاً، ثم الدول الإسلامية، فنتجت عن ذلك حضارة لا يشكل فيها الديني بالمعنى الدقيق للكلمة سوى مكوّن بين غيره من المكونات. وعند النظر في هذا الرابط تزداد صعوبة القول بفكرة الانحطاط من دون أن يستدعي ذلك إنكار حقيقة العصر الذهبي وتوهماته.

والعصر الذهبي نفسه يستحق قراءة جديدة من هذا المنظور. وإجراء جردة بهذه الحقبة الطويلة يتطلب مجلدات بأكملها، لذلك فلنتناول هنا الأساس، أي الحضور في العالم والقدرة على التوليف. وهذا ما كان يعني في الحقل السياسي اكتساب وضع القوة العالمية، وفي استعمالنا هذه العبارة مفارقة تاريخية، لكنها قوة ذات سلطات

على مقدار كافٍ من الطواعية لكي تدير تشكيلة إتنية ودينية بالغة التنوع، يصل وعيها إلى أعلى الدوائر، ولا يمكن مقارنتها في ذلك إلا بالإمبراطورية الرومانية. أما من النواحي الثقافية فأقل ما يمكن أن توصف به هو الشمولية والتنوع الثقافي في آن معاً. فقد نجحت الثقافة العربية في استيعاب ثقافات الشعوب التي دخلت في الإسلام من دون أن تطمسها. ففي حين ظلت الثقافة البيزنطية المسيطرة حتى ذلك الوقت منقطعة عن الإرث اليوناني، أي عن إسهامات الفلسفة والعلوم الإغريقية، فإن الثقافة الإسلامية الجديدة قد توسلت انبعاث الفكر القديم بواسطة النخب السورية التي تأثرت سابقاً بالفكر اليوناني قبل أن تطور بعبقريتها الخاصة مفاهيمه ومذاهبه. وغالباً ما إعتبر هذا الإسهام مجرد عملية صيانة في انتظار عبور هذا الإرث إلى أوروبا في نهضتها. وفي ذلك تقليل في آنٍ معاً من أهمية التاريخ الفكري في العصور الوسطى المسيحية المرفود بالمداد العربي، ومن تجلي الشمولية التي برهن عنها الإسلام آنذاك. فلم يكتفِ الفلاسفة العرب، على غرار آباء الكنيسة قبلهم، ولو بطريقة مختلفة تماماً، بنقل الفلسفات القديمة، بل طرحوا مسألة شمولية العقل، وهي سابقة تستحق أن يتأمل فيها اليوم أولئك الذين يؤكدون نظرياً استحالة قيام الديموقراطية في الأرض العربية.

الشمولية وليس التماثل. فقد انتظمت الجماعة الثقافية،

«الجامعة» العربية، إن صح التعبير، حول تعددية المراكز المدنية ذات الإنتاج الثقافي، وحول قيام «مناطق ثانوية» متنوعة لكل منها وعيها الانتروبولوجي، وحتى اختصاصها، من دون أن يتقاطع ذلك حكماً مع التقسيمات، المتحركة بالمناسبة، بين العديد من الدويلات التي تفشت في العصر العباسي الثاني.

وبعد تفاقم هذا الوهن العباسي جاء عصر الإنحطاط الشهير. وقد سرّع في حلول القرون الوسطى العربية غزوات البرابرة الجدد من الصليبيين والمغول، وتمثل ذلك في دولة المماليك، وهم عبيد الحكم الذين كانوا في الواقع يمسكون بخيوط السلطة منذ القرن العاشر قبل أن يتولوها مباشرة في نهاية القرن الثالث عشر. وفي ذلك تناسٍ لما توصلت إليه جيوش الإسلام في النهاية من دحر كل من الصليبيين والمغول، ولمساهمة المماليك التي كانت بالمناسبة، حاسمة أكثر من مأثرة صلاح الدين. وإن صح القول أن عصر المماليك اتصف بالتعصب الديني، الموجه بشكل أساسي ضد الشيعة، وأن صورته لا تزال منطبعة بالتعسف البوليسي من جانب العسكر وبتكاثر ثورات القصور، وخصوصاً في عصر المماليك البرجيين؛ فلا يجوز من ناحية ثانية إنكار ما قدمه من مساهمة ثقافية أكيدة في حقل الهندسة الباروكية التي تناقض فكرة الانحطاط نفسها. ولا يمكن إنكار تزامنه مع نهضة الفكر الموسوعي العربي ونشوء ما لم يكن يسمى بعد بعلم الاجتماع السياسي على يد ابن

خلدون الكبير.

بعد ذلك جاء العصر العثماني ليشكل المفصل الحقيقي في ترميم القوة الإسلامية بعد حقبة الحملات الصليبية. فاحتلت الثقافة العربية عندها المرتبة الثانية في أفضل الأحوال، ذلك لأن الثقافة الإغريقية-البيزنطية كان لها التأثير ذاته على الأقل. ولئن كان يصعب الكلام أساساً على انحطاط في عصر المماليك، فالأولى أن لا ينطبق هذا الوصف على الدولة التي أنجزت بنصرها السعي الإسلامي منذ زمن مديد إلى فتح القسطنطينية فخلفت فيها الأمبراطورية البيزنطية. وتنطبق هذه الملاحظة أيضاً على الوضع الثقافي، كما يتبين من روائع الهندسة العثمانية، ليس في اسطنبول وحسب وإنما في الكثير من المدن العربية، ومما توحي به اليوم عملية إعادة تقييم الشعر الشكلاني في تلك الحقبة. لكن الثقافة العربية باتت تتميز باندراجها في حيز أمبراطوري يتجاوزها. وقد تولد عن هذا التفاعل بين الشعوب التي تشكلت منها الامبراطورية مزيج سكاني لا تزال السلالات الفعلية للعائلات تحمل آثاراً منه، حتى وإن كانت تخفيه أحياناً خلف قناع النسب الخالص ذي الطابع الشعبي غير المقنع. أضف إلى ذلك تبادلاً في الأفكار و«التقاليد» يمكن تبينه في تقنيات العمل والثقافة اليومية.

تصح قراءة التاريخ العربي، وهو تاريخ امبراطوريات، على أنه

تراكم للتجارب الثقافية، لا بل تراكم للتعدديات الثقافية. ولا يبدو هذا مستغرباً بما أنه لا يزال هذا الإرث حتى اليوم ينتج المراجع، والمبرّرات، للمذاهب الفكرية الأكثر تعارضاً فيما بينها. ولم يغب عن هذا التاريخ أي من اتجاهات الفكر الإنساني، من تقديم الدنيوي على المقدس في نظر البعض، والمقدس على الدنيوي في نظر البعض الآخر، إلى العقلانية الفلسفية والاستبدادية التيوقراطية أو الصوفية الإحتجاجية وصولاً إلى النزعات الطوباوية. وقد تعايش أو تلاحق على مدى هذا التاريخ الطويل، المتمردون والسلاطين، والفلاسفة وكبار الصوفيين، والأئمة الملهمون والسلفيون، وتقاطعت أوجه العقل أو تصادمت، وكانت متعارضة بقدر تعارض عقلانية إبن رشد الأرسطية وفكر الغزالي الديني، وابتكار علم الاجتماع لدى ابن خلدون والتزام النص لدى ابن تيمية. وسواء أتعلق الأمر بحداثة القدامى الاستباقية أم بسلفية المحدثين، فالواقع في كل الأحوال أن هذه المعايير لا تزال في مطلع القرن الحادي والعشرين تحافظ إلى حدٍ كبير على فاعليتها.

والتخفيف نسبياً من صحة فكرة الانحطاط لا يعني التعامي عن مظاهر بعض القصور الفادح في الثقافة العربية. لكن هذا القصور لا يصح إلا في مقاربة تقوم على المقارنة، وذلك قياساً حصرياً بالثقافة التي فرضت نفسها على مستوى العالم منذ قرنين. ولا شك أن هذا القصور، الذي تشارك فيه أيضاً الحضارتان

الاغريقية القديمة والهندوسية، هو في المجال التقني. وهنا أيضاً لا يصح التبني الكامل لهذه الفكرة إذا ما أخذت في الاعتبار الخطوات التقنية المتقدمة في مختلف المجالات، مثل علوم الطب والبصريات أو أنظمة الملاحة. يضاف إلى ذلك أن نتائج هذا التقصير التكنولوجي لم تظهر إلا في فترات متأخرة. ففي مواجهة أوروبا عصر النهضة بدت القوة الإسلامية في صورة أكثر من جيدة، فالامبراطورية العثمانية، التي فرضت نفسها على خصومها، المسلمين والمسيحيين، بتفوقها في سلاح المدفعية، مثلت على مدى قرنين القوة العظمى في العالم القديم. ولئن كانت معركة «ليبانت» قد شكلت انتصاراً لقوة مدينة البندقية وللإسبان، فإن موجة الابتهاج التي قابلها بها المنتصرون تدل بوضوح إلى أين كان ميزان القوى الأساسي يميل. وبالرغم من نتيجة هذه المعركة التي ضخمها التأريخ الأوروبي كثيراً، فإن الأساطيل المتصارعة في البحر المتوسط استمرت لوقت طويل في مواجهة متكافئة.

لم يقع الاختلال إلا بُعَيْدَ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إذ صادف انكفاء الأمبراطورية العثمانية التحولَ الكبير الذي مهّد «للثورة الصناعية» في أوروبا الغربية. وكلمة «صادف» هي الأصح في هذا المجال لأنه ليس من علاقة سببية بين الظاهرتين في تلك الحقبة بالتحديد. فالأمبراطورية الروسية التي بدأ العثمانيون يندحرون أمامها لم تكن قد وصلتها بعد تأثيرات التحول الرأسمالي،

وكانت في العديد من المجالات، أقل حداثة من الدولة العثمانية. ولئن بدا ضعف الجيش العثماني واضحاً أمام الروس، فإن هذا لم يمنع «الجزار» من وقف زحف بونابرت عند أبواب عكا. أما ما كان الأكثر فتكاً ببنية الدولة فهي التحولات الاقتصادية التي جاء بها «التحول الكبير» لتترافق مع الأطماع الروسية وصولاً إلى طرح المسألة الشرقية، إلا أن ذلك لم يحدث إلا في أواخر القرن الثامن عشر. ثم كان من شأن المبادلات غير المتكافئة، وبعدها توسع التجارة الأوروبية إثر حروب نابوليون، أن جعلت هذا الانكفاء تصاعدياً، فيما أفضت الانعكاسات المتلاحقة للثورة الفرنسية إلى ترسيخ منطق القومية المتخذة وجهة النبذ عن المركز في البنية الأمبراطورية.

لم يتأخر الشرق المسلم في الرد على صعود الغرب القاهر صناعياً واستعمارياً، وإن يكن عن طريق المحاكاة. فإذا بمحمد علي، الوالي العثماني بالاسم على مصر، والمستقل عملياً، ينكب على تحديث الإدارة ـ ومن أجل تأمين الوسائل لذلك، أرسل الطلاب بمنح دراسية إلى فرنسا ـ وعلى تنظيم الزراعة، وعلى بذل محاولات أولى في التصنيع. وقد بلغ الفكر الإصلاحي بعدها إسطنبول حيث ستقود النخب العثمانية ورشة ضخمة لتحديث القضاء والإدارة. وبفضل هذه «التنظيمات» أنجزت الأمبراطورية العجوز، في غضون ثلاثين عاماً، عملية التطوير، حتى في الملابس، لتصبح دولة دستورية،

وإن لم يدم هذا سوى عامين. وإذا بكل مصادر الحضارة التقنية، من سكك الحديد إلى التلغراف والكهرباء والسفن البخارية تُعتمد في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط في الوقت نفسه تقريباً مع جانبه الشمالي. ونتيجة ذلك تغيرت الحياة اليومية، في اسطنبول وسائر المراكز المدينية الكبرى في الولايات العربية على حدٍ سواء. وقامت بالتزامن مع ذلك ثورة ثقافية واكبت فيها النخب العثمانية الحداثة الأوروبية. وتلك الثورة هي التي أطلق عليها العرب اسم «النهضة» وقد سعوا في الوقت نفسه إلى تجسيد الطفرة التي حدثت لديهم بهذا السبب، من منظار قومي أولي ثم معادٍ للأتراك صراحة.

والغريب في الأمر أن هذه الفترات المتأخرة جداً هي أقل بروزاً من الصفحات الأكثر قدماً، سواء في الرؤية الخارجية إلى العرب أم في الصورة التي يعطيها العرب عن أنفسهم في تاريخهم الخاص. فقد تم تجاهل سياسة محمد علي التحديثية، ونتاج «التنظيمات» فإن ذكرت، توظف في تفسير التاريخ العثماني وحده. وقد تم، على الأخص، تجاهل عصر النهضة، الا عند بعض النخب المتعلقة دائماً بفكر عصر الأنوار. ومع ذلك فإن الجدوى كبيرة اليوم من عمل الذاكرة هذا، إن لم يكن من أجل إيجاد الوصفات الجاهزة والصالحة لوضع حدٍ لزمن الشقاء، فمن أجل إعادة تفسير هذا العصر على أنه حقبة تاريخية فعلية. وذلك لأنه، إن لم يُستَرَدّ هذا التاريخ، فسوف

تبقى علاقة عرب القرن الحادي والعشرين بالحداثة محكومة بسوء التفاهم.

الفصل الرابع

في أن الحداثة لم تكن ساعة شقاء العرب

الكلام على الحداثة العربية اليوم قد يعتبر بالمعنى الفكري نوعاً من التجديف. إلا أنه قد يكون في إنكار حقيقة هذه التجربة، حتى وإن تطلب الأمر، في أغلب الأحيان، تفحصها على ضوء الزمن الذي قامت فيه، استخفاف بالتاريخ الفعلي وبوقائعه وطرق النظر فيه. ولا بدّ في البدء من التفاهم على تحديد مصطلح الحداثة، وهي ضبابية بامتياز. فقد استدعى الأمر، حتى في الغرب في مرحلة ما بعد الحداثة، إلقاء نظرة تقادمية عليها، باعتبار أنها موضوع تاريخي. إلا أن محاولات تحديدها، في غير هذا الموضوع، لم تنجح في تفادي البحث في العلاقات القائمة بين التحديث والتغريب. وهو بحث أكثر تعقيداً مما يبدو عليه. ألا نجد مذهباً في الدراسات المعاصرة حول الشرق الأوسط يرى في الحركات الإسلامية حركة من أجل

تملك الحداثة؟ لنسلم مؤقتاً بالتعريف الأكثر حصرية الذي لا يفهم الحداثة إلا عبر النموذج الغربي الذي قدمته الثورة البورجوازية. فإذا لم يصدر أي اعتراض مبطل يناقض الواقع التاريخي وحقيقة الحداثة العربية باعتبارها حالة تكيف مع ازدهار العالم الغربي، فإن الترويج للتمايز يصبح عندها مجرد حجة واهية. ولا شيء ينفي مشروعية هذه المحاولة إذ إن عملية التحديث في العالم العربي كانت فعلاً عملية تغريب. والدليل على ذلك إهمال دراسة القرن التاسع عشر العربي، كما فعل مثلاً برنارد لويس.

لقد ذكرنا من قبل الاصلاحات السياسية التي قام بها محمد علي، والتي اقتبسها عنه وتوسع فيها القادة العثمانيون، وكذلك خير الدين في تونس، ومن ثم التبني التدريجي، والسريع، لمنجزات الحضارة التقنية تدريجياً. ويجب أن يضاف إلى ذلك الفكرة الوطنية، كما تم التسليم بها من بعد روسو وجسدتها نموذجاً الثورة الفرنسية أنتج القوميتين اليونانية والصربية، ثم القوميات التركية والأرمنية والعربية، وقد تغذت هذه القوميات الثلاث الأخيرة من النجاح الواضح الذي حققته الأوليان وكذلك من المناظرات المعقودة حول الوحدة الإيطالية.

وقبل أن تبلغ فكرة الوطنية هذا الحد، كان بالإمكان استشفافها ما بين السطور في زمن محمد علي. وإن لم يكن ذلك لديه فلدى ابنه إبرهيم باشا. فقد أحتل هذا القائد الألباني الأصل بلاد الشام،

بمساعدة سليمان باشا الشهير، وهو من قدامى جيش السلطنة، وأخضعها لإدارته على مدى عشر سنوات تقريباً محدداً موقعه علناً «تحت شمس العروبة». وفي الحقبة ذاتها أعطى رفاعة الطهطاوي كلمة «وطن» معنى حديثاً انكشف له في أوروبا. عاد الطهطاوي من باريس، بعد أن رافق البعثة الأولى من أصحاب المنح التعليمية الذين أوفدهم محمد علي، وفي جعبته الكتاب المؤسس للنهضة، كتاب «**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**»، وهو ليس نظيراً لكتاب «الرسائل الفارسية» لمونتسكو وحسب، بل فعل إيمان تحديثي لا لبس فيه من جانب إصلاحي ذي تربية دينية. فالطهطاوي، وبعكس خلفائه من المتأخرين، لا يرى أي تعارض بين الحداثة والسنّة التي يعتنقها. وبعد ثلاثين عاماً قام بطرس البستاني، وهو الآخر من كبار رواد النهضة، ليستعيد طرح الطهطاوي وليعبر عن نزعة وطنية عربية سورية لم تصل إلى حد نبذ المواطنية العثمانية. ومع البستاني راح بعض المشاهير من رواد النهضة، مثل أحمد فارس الشدياق، المتعدد الثقافات الفريد في عصره، يبررون أعمالهم المعجمية من خلال تعلقهم بلغتهم، كما لو أنهم بذلك مهدوا للقومية اللغوية اللاحقة.

وهذا يعني أنه لا يمكن الفصل بين النهضة وهذا البعد القومي الاولي الذي تأكد بوضوح أكبر في شعر إبرهيم اليازجي ليفضي فيما بعد إلى الآثار المؤسسة للعروبة السياسية. إذ إن النهضة، إلى كونها

نهضة ثقافية، هي في الوقت نفسه، يقظة قومية تشبه النزعة الوطنية الايطالية. كما لو أن «زمن النهضة الأوروبية» في القرنين الخامس عشر والسادس عشر قد أعقبه «زمن تمرد» لكن بلا ثورة مسلحة ولا مملكة «بيامونته» لتتمفصل حولها، فمصر التي كانت مؤهلة للعب هذا الدور اضطرت، بسبب تعقيدات المسألة الشرقية ولعبة الدول النافذة إلى ملازمة حدودها بعد مغامرة إبرهيم باشا في بلاد الشام.

ومن هنا تأتي القراءة «الوطنية» لتاريخ الإسلام. فالتقسيم الثلاثي إلى العصر الذهبي فالانحطاط ثم النهضة، يبقى خاصاً بالعرب وحدهم. إلا أن الغائية القومية لها آثار تشوه الصورة المركبة لهذه الثورة الثقافية وتحجب بالنتيجة أشكال الحداثة الأخرى التي تحملها. ولئن صح القول بأن الوطنية والقومية، وهما الفكرتان الجديدتان تماماً في تلك الحقبة، تؤكدان على اندراج المراكز الرئيسة في العالم العربي في جو من الحداثة السياسية منذ القرن التاسع عشر، فالصحيح أيضاً أن حداثة عصر النهضة لا تحد بهذا الجو فحسب.

وأول ما تؤدي إليه هذه النظرة الإيديولوجية المنحرفة من تشويه، يتمثل في القسمة إلى ثلاث حقبات كما أسلفنا. وليس لأن الانحطاط، خارج الإطار الأدبي، يتصل، جزئياً على الأقل، بعصر ذهبي آخر هو عصر الأمجاد العثمانية الذي ظل، وبالرغم من حالة التقهقر المطردة، قادراً على توطيد ولاء غالبية العرب له إلى ما قبيل الحرب العالمية الأولى؛ بل كذلك، على الأخص، لأن الاكتفاء باتباع

التأريخ الأوروبي فيه إهمال مرجعية النهضة التاريخية والثقافية. ولعل هذه المرجعية تمثل «التحول الكبير في القرن الثامن عشر» أكثر مما مثلته النهضة الأوروبية. فالنهضة العربية، سواء بمضمونها أم بأشكال التعبيرعنها، وليدة الفكر التقدمي وعصر الأنوار الأوروبيين. والغالب عليها أنها تندرج في إطار الخط الذي رسمه منظرو الثورة الفرنسية ولا يمكن اختصارها كلياً بالنزعة الوطنية. وهذا ما يجعلنا ندرك أن الغائية القومية تمكنت من تهميش القيم الكونية والحرية وعدم المساس بحقوق الإنسان، التي تحدث عنها العديد من الكتاب، محتفظة من «الأمة العظمى» بفكرة القومية فقط. وهذا ما يفسر أيضاً حصر مفهوم الحرية بالحرية الوطنية، وإهمال الحريات الفردية. على أن القرن التاسع عشر العربي قد شهد أيضاً في هذا المجال ولاسيما إثر ثورة المواصلات والانفجار السكاني، تسارعاً في مسار فرض القيم الفردية.

تشويه ثان ناتج عن النظرة القومية المنحرفة يتمثل في التحديد الجغرافي لظاهرة النهوض هذه وحصرها في المجال العربي. على أنه لا يمكن التفكير في هذه الفورة الفكرية الفريدة التي طبعت عصر النهضة إن لم توضع في إطار الحركة الإجمالية التي طالت جميع إتنيات الأمبراطورية العثمانية بدءاً بالأتراك أنفسهم. والحق أن التعطش إلى عصر الأنوار قد تجلى في إسطنبول نفسها بأكثر ما يمكن من الشدة والفاعلية، وصولاً إلى ترجمة ذلك ببعض الإصلاحات الملموسة

التي لم تنجح في تحديث الادارة والنصوص القضائية فحسب، بل أرست دعائم دولة القانون والممارسة الدستورية، ثم لحقت بها عملية التشويه. ففي ذلك الوقت، كان من شأن الرغبة في الإصلاح وتجديد البنى القضائية في الأمبراطورية أن عبأت النخب الاجتماعية في المدن العربية في كنف الأمبراطورية. وبالرغم من تعليق الدستور على مدى ثلاثين عاماً في ظل حكم السلطان عبد الحميد، فقد بدا أن المفهوم الشرعي هذا للدولة الراعية، معزّزاً بالصورة التي عكستها القوى الأوروبية، قد أثر بعمق في الأذهان حتى جعل الدول العربية التي نشأت بعد تفكيك الأمبراطورية تعتمد كلها أنظمة دستورية وبرلمانية مستوحاة من نموذج الديموقراطية في شكلها الذي اتخذته في القرن التاسع عشر. إلا أن هذا الهامش من التاريخ قد تم تجاهله في واقع الحال. والأسوأ من ذلك القول بأن الديموقراطية، لأنها لم تستطع الصمود في مرحلة أولى، فإنها لا تلائم نفسية العرب وتقاليدهم.

التشويه الأخير العائد إلى النظرة التحريفية نفسها يتجسد في ربط محصلة عصر «النهضة» بنتاج النزعة القومية. فيقال في هذا المجال إن عصر النهضة قد فشل لأن يقظة الأمة العربية لم يكن لها مستقبل. والأسوأ القول بأنها لا تستحق الذكر لأنها لم تحقق اهدافها السياسية. وأنها يجب ألا تشكل إرثاً لا بذاتها ولا بما تطرقت إليه، من مسائل التقدم أو الفرد أو عصرنة الإسلام.

إلا أن لهذه الغائية القومية حدودها. فبالرغم من مآزق الحداثة العربية فإن كلمة «نهضوي» لا تزال تحتفظ حتى يومنا بقيمة إيجابية قريبة من قيمة مفهوم «الإنساني» في أوروبا. وهذا ما ينطبق كذلك على كلمة «تنويري». أي بمعنى آخر أن النهضة تبقى كناية عن موقف، وشبيهة في هذه السياق بالنموذج الذي أرادوا مطابقتها عليه، أي بالنهضة ألأوروبية، وفي الوقت ذاته بعصر الأنوار الذي اغتذت منه بالتأكيد. وهذا بحد ذاته يجب أن يشكل حافزاً لإعادة تقييمها على أساس ما كانت عليه في حينه، وليس على أساس ما يرتقب منها أن تكون.

بقيام النهضة أعادت الثقافة العربية بناءها الذاتي انطلاقاً من اكتشاف «الآخر»، أي الآخر الأوروبي. ولم يبدُ الأمر سهلاً على الدوام، إذ جرى التبادل في اتجاه واحد، وقام في ظل الوضع الناشئ عن المواجهة بين الغرب والشرق. وهذا ما يفسر نشوء الكثير من حالات الكبت التي وصمت التاريخ العربي المعاصر بالتوتر وأغرقته في حالة من القلق المتعذر إخماده. إلا أنه في ظل هذه المواجهة تمت الصياغة العربية لمفهوم الحداثة.

فالعالم العربي، الموصوف اليوم بانه منغلق بطبيعته، كان قد انفتح على محاورة كل الأفكار الآتية من أوروبا، أكثر بكثير من اليابان حيث تركزت عملية التحديث على نقل الآليات التقنية والعسكرية ثم المالية عن القوى الغربية المتفوقة. وذلك بفارق

زمني بسيط، إذ لم يفرق بين ظهور أولى الأطروحات المدافعة عن حقوق المرأة في أوروبا وبين مرافعات البستاني والشدياق في سبيل ترقي المرأة سوى خمسين عاماً، مع ما عند الثاني من طرح لا يقل ثورية حتى بالمقارنة بأوروبا القرن التاسع عشر، حين طالب للمرأة بحق المتعة! كما انه لم يمض وقت طويل بين فرض الاشتراكية باعتبارها قوّة سياسية في أوروبا وبين اشتقاق الشدياق ذاته مفردة جديدة لترجمتها بـ«الاشتراكية». كذلك فإنه، لم يكد يمضي شهران على وفاة داروين حتى جازف مفكران شابان من بيروت بإشعال حرب نظرية النشوء والارتقاء، ولم يواجهها فيها سوى قسس الجامعة الأميركية ومن بعدهم الرهبان اليسوعيون الفرنسيون المشرفون على الجامعة المنافسة لها.

وقد بدت عملية التحول ظاهرة العيان. فغاصت الثقافة العربية، وقبلها الثقافة العربية العثمانية، كلياً في هذا الجهد الهائل المبذول من أجل التكيف والتعريب، أي بالأحرى «التحديث»، بما في ذلك البعد الديني. ولا تزال اللغة العربية تحمل حتى اليوم آثار ذلك الحدث من خلال التبسيط والنحت والنقل، وبنوع خاص هنا عن اللغة الفرنسية.

فهذه اللغة المعاصرة، التي اكتسبت طابعاً متجدداً بما قدّمه المعجميون والمترجمون وأصحاب المصنفات في القرن التاسع عشر، هي، في جزء منها على الأقل، ثمرة الاندماج بالآخر، ليس في نحت

الكلمات التقنية فيها فحسب، بل كذلك في سيميائها اللغوية. وإذا بلغة القرآن المقدسة تتجدد، ما يمكن اعتباره حدثاً بحد ذاته، بفضل العديد من الإسهامات ومنها على الأخص ترجمة الكتاب المقدس المسيحي. وكان هذا المشروع، الذي صدر في ثلاث طبعات متنافسة فيما بينها، قد تم بإيعاز من الإرساليات المسيحية، البروتستانتية والكاثوليكية على حدّ سواء، وكان المسيحيون من أبناء المنطقة هم الذين تعهدوه ومن بينهم الشخصيتان الفذّتان البستاني والشدياق. إلا أنه استدعى إشراك أحد رجال الدين المسلمين البارزين في ترجمة إحدى الطبعات. فمساهمة الشيخ يوسف الأسير، وهو أحد علماء المسلمين البارزين في العمل على هذا المصنف المسيحي كانت بلا أدنى شك إحدى الدلالات الأكثر قوة والأبلغ أثراً على ما اتصف به عصر النهضة من نزعة إنسانية.

كما أن اللغة تجددت عبر استيعابها أنواعاً أدبية غير مطروقة في الأدب العربي. وخاض النثر العربي، سواء بالترجمة أم بالآثار الإبداعية، تجربة المسرح والسيرة الذاتية، والرواية على وجه الخصوص. ولم ينحصر التجديد بالمبدعين والمترجمين، بل إن ما يجعل من هذه الظاهرة التاريخية ثورة ثقافية كونها ترافقت مع طفرة في حركة المجتمع. وتسارعت هذه الحركة بفعل تكاثر فرص التحصيل العلمي، لا في ما وفرته الإرساليات الأجنبية وحسب، بل في ما قدمته السلطة العثمانية الرسمية أو ما أتى بمبادرات أهلية

محلية أيضاً. وقد تيسرت هذه الحركة المستجدة بفعل نشوء حيز تشاركي واسع وقيام صحافة بالغة التنوع. فمنذ ما قبل افتتاح المؤسسات التعليمية العليا أتى التجديد في أنماط التفكير والجهد المبذول في تحقيق المعرفة من خلال جمعيات علمية فتحت الأبواب على المناظرات الأكثر تنوعاً، حول الاكتشافات العلمية وحسنات التجارة ومكافحة ظواهر التطير، وحول تعليم البنات وفهم التاريخ والعقلانية، إلى كل ما من شأنه أن يوقظ المجتمع ويسد الثغرات الناتجة عن تخلفه. وعلى هذا أيضاً قامت سياسة غالبية الصحف التي رفعت الصوت معلنة اعتناقها إيديولوجية التقدم معممة استخدام المفردات الجديدة واعتماد الأساليب المبسطة في النثر العربي.

وكما أسلفنا فإن هذا التطور الهائل ما كان ليحدث من دون بعض التحفظ. إلا أنه من الخطأ الاستنتاج، بسبب هذه التحفظات، أن بين التحديث والإسلام تعارضاً. ففي بيروت دشنت جمعية المقاصد الإسلامية مشروعها الخيري والتربوي بافتتاح مدرستين للبنات، كما أن عدداً كبيراً من الوجهاء المسلمين لم يتردد في تعليم أولاده في مدارس الإرساليات الأجنبية. لكن أكثر ما يعبر عن بطلان هذا التعارض هو أعمال كبار الإصلاحيين المسلمين. فجمال الدين الأفغاني، الفارسي الأصل، على ما كان يدعو إليه من مقاومة الغرب، كان يبدي، خلال تحركه بين الدوائر العربية، في مصر أولاً

ثم في باريس، عقلانية صريحة. أما تلميذه محمد عبده، الذي أصبح فيما بعد مفتي مصر، فقد طبق هذه العقلانية في نصوص اتخذت طابع عصرنة الإسلام. وفي هذا المجال لا يمكن التغاضي عن كون الأفغاني وعبده، وغيرهم كثيرين من رواد النهضة، المسلمين والمسيحيين، بعيداً عن المواقف الحالية المتوجسة والمتشبثة بفكرة المؤامرة، قد أولوا اهتماماً بالغاً للجمعية «الفرانماسونية» الغربية المنشأ، مثمنين ما تتصف به من التزام عقلاني.

وسواء اعتبر عصر النهضة مبشراً بالتطور أم زمن تجدد، فإن في طمسه لأنه لم يحقق أبعاده القومية تعسفاً. والحق أنه ما يزال يفعل فعله بعد فشله المزعوم. وبالرغم من الهجمة الاستعمارية التي أجهزت على الأمبراطورية العثمانية الآفلة لصالح القوى الإمبريالية الأوروبية، غير آبهة بالطموحات العربية إلى الاستقلال، فإن الفكر النهضوي لا يزال يحضّ على النضال من أجل التحرر.

الفصل الخامس

في أن شقاء العرب ليس وليد الحداثة بل طِرْحُها

لو كانت النهضة ظاهرة تاريخية منقطعة لحق لنا أن ننكر نموذجيتها. إلا أن ذلك محض افتراء. فلئن كان قد أسدل الستار على النهضة باعتبارها لحظة تاريخية ومطمحاً قومياً بانتهاء الحرب العالمية الأولى على الأرجح، إلا أنها استمرت باعتبارها موقفاً ورؤية للكون. وعلى الرغم من الفراغ السياسي الحاد الذي أعقب زوال الأمبراطورية العثمانية وقيام الهيمنة الغربية، الفرنسية أو البريطانية، على دول المشرق العربي، وتكريسها في إفريقيا العربية، فإنه لم يسجل أي انحلال للاستمرارية ما بين ثقافة النهضة وثقافة «القرن العشرين المتسارع». أما ما حدث من تغيير جذري فقد أتى في العقدين الأخيرين من هذا القرن.

والمقصود أن الحداثة العربية لا تنحصر في بضعة عقود من

القرن التاسع عشر، أكان ذلك على صعيد تاريخ الفكر والإبداع الثقافي أم على صعيد تطور الذهنيات وأنماط الحياة.

تتجلى هذه الاستمرارية، فيما يتعلق بعملية الإبداع الأدبي، إلى حد أن الرأي الشائع يصنف طوعاً أعلام الثقافة العربية الناشطين في النصف الأول من القرن العشرين بين رواد النهضة. والواقع أن الفكر النهضوي قد امتد عبر الفورة الأدبية، إلى فترة ما بين الحربين. كذلك فإن عشرينات القرن الماضي وثلاثيناته غالباً ما صُنِّفت باعتبارها مرحلة «التجديد». وكما كان الوضع في أوج نهضة القرن التاسع عشر، فإن أعمال النشر المتعددة الأنواع تعكس شغف كتاب النثر، وكذلك الشعراء حالياً، باستكشاف الأساليب الجديدة التي، إضافة إلى إغنائها اللغة العربية وإعادة تكييفها، أبقتها على اتصال بالعالمية. فقد كان كبار أدباء ذلك العصر مواطنين عالميين، مثل المصريين طه حسين، وقد درس في فرنسا، وكان علمانياً عن قناعة؛ وتوفيق الحكيم الذي لم يتخلَّ عن قبعته الفرنسية (البيريه) باعتبارها رمزاً للحداثة؛ وأحمد شوقي «أمير الشعراء» وشاعر الأمراء، ومنشد التاريخ الذي تناول كلاً من روما واليونان القديمة والأندلس العربي معاً، والنضالين المصري والسوري من أجل الاستقلال؛ أو اللبناني أمين الريحاني، الرحالة العالمي الذي جمع ما بين أميركا وقريته، وهو بنوع خاص يجهر بإنكار الغيب، وهذا لم يمنع الملك العتيد عبد العزيز، مؤسس المملكة السعودية

المؤمنة من منحه صداقته وثقته.

كما أنه يمكن استشفاف التجديد الأدبي، الظاهر أيضاً عند الريحاني في سرده وقائع رحلاته، محولاً مراكز اهتمام الرواية والأقصوصة، التي تخلت عن النفس التاريخي، إلى اتجاه الواقعية ووصف العادات والتقاليد، وهو ما ساهمت فيه أيضاً الصحافة الجديدة. وأكثر ما يتجلى هذا التجديد في الشعر الذي، بالرغم من سيطرة الكلاسيكية البارناسية عليه، لا بل المتحذلقة أحياناً، برز فيه نفس من تأثير الشاعر الفرنسي بودلير متلوناً أحياناً بتأثيرات من أبولينير.

وأول ما يظهر في هذه الفورة الفكرية أن البعد القومي قد تراجع إلى مرتبة ثانية، بالرغم من حضوره القوي في الشواهد الأدبية، وخصوصاً في شعر أحمد شوقي، وفي موجة العودة الجديدة إلى الأندلس. إلا أن القومية العربية لم تتأخر في البروز مجدداً، وهي وإن باتت في استهدافاتها مناهضة لأوروبا بعد الشعور بالقهر الذي تولد عن تسوية المسألة الشرقية، إلا أنها ظلت في مضمونها، وفي مختلف مناحيها، تستوحي تاريخ الفكر الأوروبي. فجميع المفكرين الذين ساهموا في بلورة هذه الإيديولوجيات هم من تلامذة المدرسة الغربية، بدءاً بساطع الحصري، وهو على الأرجح الأب المؤسس للقومية العربية في القرن العشرين، وتلميذه ميشال عفلق مؤسس حزب البعث بعد عودته من جامعة السوربون.

وكذلك قسطنطين زريق وإدمون رباط. وتلك هي أيضاً حال سائر دعاة القومية. ولئن كانت دعوة أنطون سعادة إلى وحدة سوريا الطبيعية، التي لاقت تجاوباً واسعاً في لبنان وسوريا، ثم في أوساط الفلسطينيين بعد العام 1948، تستوحي القومية الألمانية، حتى في تصنيفها العرقي، فإن الصيغ الإيديولوجية الأضعف منها الداعية إلى «قوميات» فرعية، مثل «النزعة المصرية» على لسان أحمد لطفي السيد أو الفينيقوية اللبنانية، قد غرفت هي أيضاً من هذا المعين الليبرالي.

كانت عملية التحديث في فترة ما بين الحربين استغرابية أكثر من أي وقت مضى. وقد ظهرت بعض التحفظات، كان بعضها ملفتاً للنظر مثل حملة المؤسسة الدينية في مصر على كتاب الشيخ علي عبد الرازق: «**الإسلام وأصول الحكم**»، وكان قد وضعه إثر سقوط الخلافة في العام 1924، أو على طه حسين إثر قراءته المختلفة في تاريخ الشعر العربي. إلا أن أكثر هذه الحملات كانت بالنتيجة عارضة. أما تأسيس جمعية الإخوان المسلمين على يد حسن البنا، الشاب الثائر على التحولات التي أصابت الحياة المصرية، فهو الذي يوضح بشكل ثابت مقاومة التغريب في الحياتين اليومية والثقافية. لكن الإسلام السياسي، في بدايات بروزه هذه في القرن العشرين، قد استغرق وقتاً طويلاً قبل أن يتحول إلى إيديولوجية مهيمنة. فقد ظلت الحداثة على الطريقة الغربية، بعيداً عن التصدي مباشرة

للمواضيع الدينية المقدسة، تفرض نفسها لعشرات السنوات، وهو ما سنتبينه في المرحلة الثالثة من عصر التجديد، أي في خمسينات القرن العشرين وستيناته.

وقد بدأت هذه الحقبة بعملية قهر جديدة ولدت خيبة أمل أخرى بالغرب الذي دعم ومدّ يد المساعدة لدولة إسرائيل الناشئة على أنقاض فلسطين. إلا أن هذا لم يؤدّ إلى مقاطعة أنماط الفكر الغربي، وقد ساهم في ذلك انقسام الغرب ما بين «عالم حرّ» أمبريالي و«معسكر إشتراكي» حمل لواء التحرر الوطني. والواضح من تأثير الفكر الإشتراكي أن الفكر العربي لم ينزع في حينه إلى الانعزال عن العالمية. ولئن كان لنكبة فلسطين من أثر فهو أنها مهدت لقدوم الشعور بالقلق إلى الثقافة العربية، وهو «سلعة» آتية في تلك الحقبة من الثقافة الأوروبية أيضاً. ففي أواسط خمسينات القرن الماضي أُلِفت روايات وجودية باللغة العربية. وعندما تبلورت عند منعطف الستينات ثورة الشعر العربي الذي تحرر من قيود الشعر العمودي، شكّل رامبو إلى جانب المتنبي المرجع الآخر للمواهب الشابة.

وفي العديد من الدول العربية بدأت الانقلابات العسكرية تضيّق الخناق شيئاً فشيئاً على الديموقراطية؛ إلا أنه، في القاهرة كما في بغداد ودمشق، ناهيك عن بيروت المنطقة الحرة للثقافة العربية، ظل النقاش الفكري يشكل الخبز اليومي لحلقات المثقفين، الذين

تجاوزوا بمراحل الفاعليات الثقافية بالمعنى الدقيق للكلمة بفضل انتشار التربية الحديثة. فالشعر المعاصر، على ما فيه من تجديد مربك، كان له جمهوره الكبير. فنزار قباني كان يبيع آلاف النسخ من كل ديوان يصدره، وهو وإن كان أقل جرأة من غيره في مجال الإبداع الأدبي، إلا أن نجاح شعره عبر غنائيته الإباحية في تمجيد المرأة، ولاسيما المرأة الحرة، ينم عن دخول مؤكد في عالم الحداثة. ثم إن المراة بنفسها بدأت تفرض انتفاضتها بواسطة الكتابة. وهكذا نرى أن الجو الاجتماعي المحافظ قد انحسر أمام موجة العصر الزاخرة بالآمال التي وعد بها النضال من أجل التحرر الوطني.

أما النكسة العربية الجديدة في العام 1967 فلم تطفئ هذه الفورة الثقافية، لا بل إنها أذكتها بالمبادرة إلى اعتماد الفكر الرافض الذي كان سائداً آنذاك في العالم، وتعريبه. فارتفعت شعارات الإشتراكية بمختلف أشكالها، ولو بصيغها المقتبسة. ولئن كانت المؤسسة الدينية قد نجحت أحياناً في فرض آرائها، كما حدث في بيروت حين منع كتاب «نقد الفكر الديني» للمفكر السوري صادق جلال العظم، أو في القاهرة قبل العام 1967 حين منعت إحدى روايات نجيب محفوظ، إلا أن الفكر المدني لا بل العلماني، هو الذي وسم الحياة الثقافية، واستمر كذلك عملياً إلى نهاية سبعينات القرن الماضي، إلى انكفاء دور بيروت بقوة بعد الحصار الإسرائيلي في العام 1982، وهو تاريخ لا يتردد بعض الأدباء في

اعتباره الحد الذي انتهت عنده مغامرة النهضة، إذا ما تم النظر فيها بالمعنى التاريخي الأشمل. والحق أنه حتى هذا التاريخ ظل الفكر النهضوي قائماً على الدوام في العالم العربي.

ومن المرجح أن تكون حداثة الثقافة العربية في القرن العشرين قد اتخذت حجماً أكبر منه حتى في نهضة القرن التاسع عشر، على أساس أنها لم تنحصر في الثقافة المكتوبة. ففي سياق الابداع الثقافي، طُرِقت أبواب أخرى ربطت بدورها أشكال التعبير الفني العربية بواقع زمانها. وهو ما ينطبق على الفنون التشكيلية والمسرح والأغنية، وعلى السينما أكثر من غيرها.

ففي أواخر القرن التاسع عشر زاد الاهتمام بالمشاهد المرسومة في أوساط النخب الاجتماعية في المدن العربية الأكثر انفتاحاً على الرياح الأوروبية، وبدأ تقليد الأعمال الفنية المعروفة في الرسم الأوروبي يستخدم في أعمال الديكور الداخلي. وعندها بدأت تنكشف المواهب. غداة الحرب الكبرى خرج رسم اللوحات من عزلته ليتحول فناً، لا بل مهنة. فسقط تحريم التصوير إسلامياً بلا اعتراض ولا نقاش، وبرزت حركة تشكيلية فعلية في العديد من المدن العربية. وقد بقيت الهوة عميقة بين ما كان يجري في اوروبا، حيث قام الفن التكعيبي ومن ثم السوريالي بقطع الطريق على الرسم التقليدي، وبين الرسامين العرب الذين خرجوا، عبر انطباعية متأخرة وخجولة على الرسم الواقعي. إلا ان التزامن

بدأ غداة الحرب العالمية الثانية. فقد خاض فنانو مصر والعراق وسوريا ولبنان، وقد لحق بهم فيها بعد فنانو المغرب العربي، في أقل من عشرين عاماً، في تاريخ فن الرسم والنحت كله، حتى أنه عندما أزف زمن الفن التجريدي، كانت النفوس في الأوساط الفنية العربية قد بلغت حالة من النضج سمحت باعتماده.

ومن البديهي أن يبقى جمهور فن الرسم محدوداً بالنسبة إلى جمهور فن آخر ازدهر معه، والمقصود به المسرح. فبعد أن أدخله في أواسط القرن التاسع عشر ابن بيروت مارون النقاش، لقي أرضاً خصبة في القرن العشرين في مصر حيث صار التمثيل الهزلي مدرسة بحد ذاتها، وخصوصاً عبر بعض أعمال الفودفيل المنخفضة المستوى. فبعد موليير، الذي اقتبسه النقاش، تم نقل العديد من مسرحيات «فايدو» Feydeau ولابيش Labiche إلى اللغة المصرية. كذلك فقد أُخْرِجتْ مسرحيات لروستان Rostand، ومنها مسرحية «فرخ النسر» L'aiglon وقد مثلت الدور الرئيسي فيها فاطمة رشدي التي لقبت بـ«سارة برنهارد الشرق» Sarah Bernhardt. كما أن بعض الأدباء المصريين ابتكروا مسرحيات جديدة، وقد شجعهم على ذلك إقبال لم يبقَ محصوراً بمصر، إذ إن فرق القاهرة المسرحية قد درجت على القيام بجولات في سائر المدن العربية. إلا أن الحركة المسرحية لم تزدهر خارج مصر قبل ستينات القرن الماضي، وهو ما تمّ في العراق وسوريا ولبنان، ثم

في المغرب والجزائر وتونس. ولئن كانت بعض تجارب مسرح الفودفيل المحلي قد لاقت نجاحاً، إلا أن الفنانين هدفوا قبل كل شيء إلى معالجة قضايا المجتمع، ومن أجل ذلك غرفوا من المعين الغربي المعاصر، وخصوصاً من أعمال بريخت. وسرعان ما فرض بعض الكتاب المسرحيين المحليين أنفسهم.

أما فن الغناء، الأوسع شعبية، فقد اندرج بدوره، بالرغم من بعض المظاهر، في هذا المسار التغريبي، ولو أنه تخلى عن الامتدادات السياسية ذاتها، رغم بعض الاستثناءات. ولحسن الحظ فعلاً أن الأغنية بمدتها الزمنية ظلت حتى أواخر القرن العشرين بعيدة عن معيار الثلاث دقائق الغربي، علماً أنه في هذا المجال فرضت أسطوانات الـ45 دورة اختصار النصوص. وحتى «القصيدة الطويلة» التي ازدهرت بصوت أم كلثوم الفريد كانت تكشف عن مدى اللقاح الغربي. واختيرت النصوص من سلسلة الشعر التجديدي، وإن لم يكن ثورياً، العائد لعشرينات وثلاثينات القرن الماضي. فبعد سيد درويش، أفادت الموسيقى من فنّ توزيع موسيقي جديد، محافظة في الوقت ذاته على ربع الصوت. وقد أصبح الكمان والفيولونسيل آلتين أساسيتين في الموسيقى العربية الجديدة قبل أن يعتمد الغيتار الكهربائي في مطلع السبعينات ليرافق أم كلثوم نفسها في غنائها.

ومما لا شك فيه أن الفن السينمائي، من بين الفنون كلها، هو

أفضل شاهد على التحاق العرب بعالم الحداثة. وهنا أيضاً كانت نقطة الانطلاق من مصر التي استأثرت بثلاثة أرباع الانتاج السينمائي، إن لم يكن أكثر. على أن رواج السينما المصرية في أنحاء العالم العربي، وما لاقته من نجاح، لم يكن أقل تعبيراً عن قيام صناعة سينمائية فعلية.

فبعد مرحلة البدايات في عشرينات القرن الماضي، والتي يعود الفضل فيها إلى بعض الإيطاليين في مصر، تزامن انطلاق السينما المصرية مع استحداث السينما الناطقة، وهو على الأرجح ما حسم نجاحها إذ سمح برواج الفن الموسيقي الذي كان أحد محركاتها. وقد تجلت المغامرة في العام 1935 بإنشاء «ستوديو مصر» برعاية المصرفي طلعت حرب، أحد نماذج الرأسمال الوطني. وهو ما جعل من القاهرة، بالرغم من التأرجح بين الاخفاق والنجاح، القطب العالمي الثالث لصناعة السينما، خلف هوليوود وبومباي، وقبل «شينيشيتا» الايطالية.

فقد كشفت السينما خلف شعار التسلية الذي حمل الجمهور المصري، وبشكل أعمّ الجمهور العربي، على الاحتفاء بنجوم الشاشة الكبيرة، بدءاً بإولئك الآتين من حقل الغناء، عن مدى الروح الحماسية التي اتسمت بها مجتمعات الشرق الأوسط تعبيراً عن التحولات اللاحقة بحياتها اليومية وبتصوراتها الرمزية. فقد سجل المخرجون المصريون، بمساعدة كبار الكتاب الذين لم

يبدوا أي تحفظ لرؤية رواياتهم تحوّل أفلاماً، أو حتى للمشاركة في كتابة بعض السيناريوهات، أجواء الحداثة بالأسود والأبيض، ثم بالألوان. هذه الحداثة التي باتت تتجلى فيها صورة المرأة، الحرة في سلوكها إن لم يكن في جسدها، على خطى هدى شعراوي في حركتها الملفتة للنظر، وهي المناضلة من أجل حقوق المرأة التي كانت أول امرأة نزعت حجابها في محطة القطار في القاهرة في العام 1922. وكان هذا التغيّر، الذي حسَّنَتْ رونقه ملصقات الشارع الضخمة، آسراً في جعله المرأة معبودة الجماهير بعد أن كانت في الأمس منعزلة. كذلك كان في الكواليس نساء عاملات لم تكن مساهماتهن أقل شأناً. وإن لم تطرق النساء باب الإخراج، فقد كان منهن منتجات نافذات.

وقد كان التحول جذرياً لدرجة أن انعكاساته، وبالرغم من بعض التقلبات، لن تُمحى ابداً لا بعودة أجواء التقوى التي حملت، بدءاً من الثمانينات، بعض أميرات الحب سابقاً على التحجب، ولا بالانتقادات الصادرة عن بعض الحركات النسائية، والمنددة بتحويل جسد المرأة مادة للجنس. وفي الواقع فإن التوظيف الجنسي لنجمات السينما لم يكن خصوصية عربية، إذ إن القاهرة غالباً ما اقتبست عن هوليوود، كما أنه ليس من خصوصية أنثوية على اعتبار أن الرجل بدوره هو مادة جنسية.

وقد ساهمت السينما بمقدار بعدها الرمزي، في جو الحداثة

عبر المنطق الصناعي الذي انتشر فيها، والذي اجتذب رجال مال وتقنيين مصريين وسوريين - لبنانيين مقيمين في مصر على حدّ سواء. ولم يوقف هذه الصناعة الانتقال من الليبرالية الاقتصادية إلى رأسمالية الدولة. ومع أن مصر الناصرية سعت إلى التميز عما اتسمت به الإسكندرية والقاهرة الخديوية من طابع عالمي، فقد اختارت ألا تخسر السينما. لا بل إنها حاولت أن توظفها لكي تضيف إلى رمزيتها الثورية الخاصة سحر الشاشة الكبيرة، فقررت أن تدعم صناعة السينما. لكن الأزمة وقعت، كما في سائر مرافق الاقتصاد المصري، بسبب «المنزلة بين المنزلتين» التي نشأت بعد زوال النظام الناصري، حين وافقت بقايا الليبرالية الفاحشة مصالح البيروقراطية في الدولة. والحقيقة أن هذه «المنزلة بين المنزلتين» قد تزامنت مع أزمة الهوية التي غذاها صعود الإسلام السياسي.

وكان من الواضح أمام نجاح السينما المصرية الشعبي العابر للحدود، أنه لا يمكن الظن أن الحداثة الثقافية، في السينما وفي سائر اشكال التعبير الفني، كانت حكراً على شريحة اجتماعية صغيرة. أضف إلى ذلك أنه بعد مضي زمن «الهواتف البيضاء» (ميلودراما حسن الإمام) باتت السينما تستعرض رجالاً ونساء من النوع الذي يمكن أن تلتقيه في الواقع، بغض النظر عن عدة الإغراء، في شوارع القاهرة أو بغداد أو دمشق. وقد فُرض، في معظم المدن العربية، معيار جديد للحداثة على الحياة اليومية. أما معركة الحجاب التي

اشتدت في عشرينات القرن الماضي، بعد مبادرة هدى شعراوي والنموذج الكمالي في تركيا، فقد انتهت لصالح نزع الحجاب. وبعكس ما جرى في تركيا فإن تراجع الحجاب لم يأتِ نتيجة سياسة استبدادية، وهذا ما أضفى عليه طابع الثورة التي امتدت شيئاً فشيئاً، إلى دول أخرى، حتى بات الحجاب في ستينات القرن الماضي، نادراً، الى درجة أنه كان من الصعب ملاحظته. ولم يكن للمرأة في جميع الأماكن حرية الظهور نفسها، كما أن التشريعات القانونية استغرقت وقتاً لكي تواكب الحركة، علماً أن المرأة السورية تمكنت من الانتخاب قبل المرأة الفرنسية. وقد استمر الجو الاجتماعي المحافظ في الغلبة على تراجعه المستمر. إلا إنه لم يعد بارزاً كما كان في اسبانيا في عهد فرانكو مثلاً أو في اليونان ما قبل الانفجار السياحي...

ولم يتم التكيف في الحداثة بالمقدار ذاته في جميع الأماكن. ففي افريقيا الشمالية كان من شأن الفصل الذي أقامه المستعمر بين المدن الأوروبية والمدن العربية أن منع الأخذ بمعايير السلوك المقتبسة عن «البيض». فما إن تحقق الاستقلال حتى بدأت تظهر فيها التطورات نفسها التي حدثت في مصر وفي المشرق. أما في الجزيرة فلم يحدث شيء من ذلك بل ظلت منذ قرون على هامش الثقافة العربية. وانحصر التحديث، بعد أن وصلها متأخراً، في تأمين التجهيزات والأدوات. أما المرأة فقد ظلت منعزلة ولم يتراجع الحجاب قيد

أنملة. حتى أنه بعد أن كان من شأن خروج السعوديين والكويتيين من ديارهم بالزي الوطني، وهو للنساء «العباية» السوداء التي تغطي الجسم من الرأس حتى القدمين، أن أعاد، إلى حد بعيد، نشر مشهد الحجاب وشجع العودة إلى عالم ما قبل هدى شعراوي. لقد تزامن قدوم الشقاء العربي مع التخلي عن هذه الحداثة تحديداً.

ليست القومية العربية في الواقع، بخلاف الرأي السائد، هي التي كبحت حركة الحداثة. وكما ذكرنا فإن العروبية الإيديولوجية التي تطورت بعد مجيء الاستعمار كانت بدورها، نتاج التلاقي بأوروبا. وقد انطبعت الإيديولوجية الفاعلة أساساً، ولاسيما في المشرق، بالديموقراطية اليعقوبية الموروثة عن الثورة الفرنسية، وبالتخلي عن ثقافة الإمبراطورية لصالح مرجعية الدول القومية، بهذا الفارق البسيط وهو فقدان الدولة - الأمة التي تشكل إطاراً لهذه الايديولوجية.

وعلى الأرجح، فإن التمسك باللغة العربية قد وفر أرضية عدائية لثقافات الآخرين. إلا أن ذلك لا يعني أنها لم تكن نتيجة تلقيح بالحداثة الأوروبية. فالقومية اللغوية عند منظري العروبة قد صدرت إلى حدٍ كبير عن قراءاتهم لفيخته. بالإضافة إلى موحيات أوروبية أخرى يمكن ملاحظتها وليست كلها حصرية. فحزب البعث نفسه، ومعتنقوه العسكريون في سوريا هم أكثر من يبالغ في تهميش اللغات الأجنبية، يمارس تلفيقاً إيديولوجياً قد أفسح مجالاً

واسعاً، في بداياته على الأقل، لظهور الشخصانية الفرنسية.

ولئن كانت النزعة العروبية قد اتخذت منعطفاً جذرياً بعد الهزيمة العربية في فلسطين، إلا أنها استمرت في السير في مسار شمولي يمكن استشفافه، على الصعيد الخارجي، في التضامن بين دول الجنوب وقضية العالم الثالث وسياسة عدم الانحياز، وعلى الصعيد الداخلي، في الرغبة في التحديث الاقتصادي الذي اقتبس هذه البنى عن أوروبا حتى وإن طبقها في ظل الأنظمة التسلّطية. وبالرغم من القطيعة بين هذه الأنظمة والنظام البرلماني الليبرالي، الذي كان عاجزاً إجمالاً، فإن سياستها تُرجمت في تعابير مستوردة سواء ذكرنا منها «الجماهير» أم «الثورة» أم «الإشتراكية».

ولا يمكن بالتأكيد تكوين صورة مثالية عن هذه الحقبة، وذلك لأن غياب الديموقراطية وتعاظم دور الدولة، إضافة إلى أنهما قضيا على روح المبادرة، قد مهدا للفوضى الحالية. ولم يمنع ذلك العالم العربي أن يستعيد خلال هذه الحقبة القصيرة موقعاً له على خريطة العالم. فقد بدت مصر الناصرية، بمعزل عن العالم العربي الذي احتلت فيه موقع القطب، وكأنها إحدى ركائز إفريقيا والعالم الثالث. كما أصبحت الجزائر نموذجاً للشعوب المغلوبة، وفرضت تونس بورقيبة علمانيتها. وقد تكيفت الكثير من المجتمعات العربية، وإن لم تبلغ هذا الحد من مبدأ التصميم، في الحياة اليومية، بغير أن تقع في أزمة ضمير، مع الطابع الدنيوي الذي رفعته السينما والأدب

نموذجاً، وذلك عبر مشاهد لا يمكن تخيلها في هذه الأيام.

وعلى ما نرى، فإن الأمر لا يتعلق باستحالة أن نكون بعدما كنا. فلئن بدا أنه كان من الممكن، منذ أربعين عاماً فقط، أن يستعيد العرب موقعهم في مسار التاريخ العالمي، فلا شيء يمنع أن يؤدي خروجهم من حالة الشقاء، يوم لا يبقون وسط عالم غارق في الأزمات، إلى تصالحهم مع الفكر التوليفي الذي تميّز به تاريخهم الطويل.

الفصل السادس

في أن شقاء العرب قائم في الجغرافيا أكثر منه في التاريخ

هل يكون العرب في مركز العالم؟ لو تجاوزنا كلام العرب عن أنفسهم، لأمكن القول أن الحيز الذي يشغلونه في الأحداث العالمية منذ ما يزيد عن نصف قرن يحمل على عدم الإستخفاف بهذا السؤال الذي ينم عن اعتداد كبير بالنفس.

فمن القضية الفلسطينية والنزاع العربي الإسرائيلي غير المنقطع تقريباً منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، إلى أزمة قناة السويس ومضاعفاتها، إلى حرب الجزائر، إلى الفصول الطويلة من الحرب اللبنانية مؤخراً، إلى تطورات العراق من حربه مع إيران إلى اجتياحه الكويت، فالاحتلال الأميركي، وصدمات الحركة الإسلامية في مصر وفي الجزائر، وإنعكاسات أحداث 11 أيلول

في الجزيرة العربية، هذا إن اكتفينا بذكر الفصول الأبرز، وكلها أحداث استقطبت اهتمام وسائل الإعلام والدوائر الديبلوماسية على حدٍ سواء. وإن كان لهذا الإستقطاب تبريره بالطابع المأساوي الذي إتخذته هذه الأحداث أو بأهميتها في إطار تشابك العلاقات الدولية، إلا أنه يبرز أهمية واقع تم إهماله، وهو الواقع الجغرافي..

والواقع أنه من أجل فهم تطور الأوضاع في العالم العربي يجب حكماً أخذ موقعه الجغرافي في الإعتبار. ذلك إن هذه المجموعة الإقليمية، من وجهة النظر الجغرافية تحديداً، ذات وضع شاذ باعتبارها موزعة على قارتين وليست محل حدودها البريّة طبيعية. ولاسيما أن هويتها تكمن قبل كل شيء في تاريخها المشترك وفي ثقافة ذات أرضية مشتركة بالغة التأثير وشديدة التنوع على صورة ما كانت عليه تعابيرها الماضية، وما يمكن ان تكون اليوم. وقد ظهر هذان العنصران في اختيار التأسيس لمنظمة إقليمية هي جامعة الدول العربية، أو الانخراط فيها على أساس هويتها اللغوية، وفي الاستخدام السائد في تسمية متعمدة هي «الوطن» العربي. لكن هذه الجغرافيا مهما تكن خارجة عن المألوف فإنها تتصف بالعديد من السمات التي حددت الصيرورة العربية في الحقبة المعاصرة.

السمة الأولى لهذه الجغرافيا هي بلا ريب الموقع في قلب العالم القديم، في مواجهة أوروبا. فمن البديهي القول بأن التجاور مع أوروبا كان العامل الأكثر تأثيراً في تداعيات الصيرورة العربية.

ولا حاجة إلى إعادة سرد التاريخ الطويل الذي نتج عن هذا الجوار انطلاقاً من الفتح الأندلسي واحتلال جزيرة صقلية، مروراً، في الاتجاه المعاكس، بالحملات الصليبية فاستعمار شعب الجزائر فاقتسام المشرق بعد انهيار الأمبراطورية العثمانية. ويكفي التذكير بأن العالم العربي كان الطرف الوحيد في عالم المستعمرات، الذي شهد مواجهة مع أوروبا ما قبل الزمن الإمبريالي. وهذه الحقيقة وحدها تفسر النظرة الأوروبية إلى العرب التي لم تخلُ، إلا فيما ندر، من هذه المؤثرات الأولية، تماماً كما غذّت الضغينة العرب بعدما فقدوا ما كانوا عليه في الماضي.

وقد كتب على العالم العربي، نظراً لموقعه أن يكون عتبة لأوروبا التي رسخت موقعها باعتبارها قوة عالمية، وعزمت على التوسع ما وراء البحار، وأن يكون ركيزة في استراتيجيات السيطرة لدى القوى المهيمنة أو المرشحة للهيمنة. فلم يتمكن، لا الأفق الأطلسي ولا الالتفاف بحراً حول إفريقيا، وكان قد أصبح ممكناً بعدما استعان فاسكو دي غاما ببحارة عرب، من إفقاد البحر الأبيض المتوسط موقعه المركزي. وفي مطلق الأحوال، فقد عادت السيطرة لأوروبا على المتوسط، ومع التوسع التجاري الأوروبي الذي أعقب انتهاء حلقات الحروب النابوليونية، وقد عادت أوروبا الصاعدة تسميه «بحرنا»، وذلك من أجل تأمين سلامة تدفق منتجات الصناعة البريطانية أو الفرنسية في اتجاه الأسواق العثمانية. بل أكثر من ذلك

من أجل ضمان تمدد الامبراطوريات في العالم. وهذا ما ينطبق على المغرب الذي يتحكم بالمدخل الغربي للبحر المتوسط وعلى مصر التي تمسك بمفتاحه الشرقي، ومن هناك بالمعبر البرّي إلى الهند، ثم إلى الخط البحري الثاني الذي فتح بعد حفر قناة السويس.

ولئن كان هذا العامل الجغرافي لا يفسر كل تعقيدات المسألة الشرقية إلا أنه يمكن تبين دوره فيما بعد من خلال بعض فصوله الأكثر تعبيراً. فقد كان قبل حفر قناة السويس، تعاظم نفوذ محمد علي المتحالف مع ملكية «تموز» الفرنسية، يستنفر الأمبراطورية البريطانية بالتكافل مع النمسا وروسيا – مع أن هذه الأخيرة كانت قد صنفت نهائياً الأمبراطورية العثمانية بإعتبارها «عدواً وراثياً»، إلى نجدة ما لم يكن يسمى بعد «الرجل المريض». وقد اضطرت فرنسا إلى الإلتحاق بهذه الدول تفادياً لضرب التناغم الأوروبي. وفي تلك المرحلة أبصرت النور أولى صياغات مشروع دولة يهودية، أو للمزيد من التحديد، مملكة يهودية. ولم يأتِ هذا المشروع في صيغته الأولية هذه على أيدي آباء مؤسسين يهود بل بروتستانتيين إنكليز، وهو يندرج بنوع خاص في إطار رؤية استراتيجية، خاضعة لمنطق هو ما لبريطانيا العظمى من مصلحة في إقامة منطقة عازلة بين مصر وسوريا تقع تحت إشرافها.

لم يستتبع هذا المشروع بخطوات فورية، لكن المشروع البريطاني الآخر الذي طبق في الفترة نفسها بنجاح تحقيقاً للرؤية «الهندية»

كان أكثر واقعية: ففي العام 1839 استولت بريطانيا على مرفأ عدن الواقع على منفذ البحر الأحمر، ونهضت بالمدينة وبعمقها في البلاد واستعمرتهما، فشكلا فيما بعد اليمن الجنوبي المستقل الماركسي اللينيني في العام 1968. وكانت سلامة الطريق إلى بلاد الهند تستدعي أيضاً السيطرة على الخليج الفارسي حيث كان يلجأ القراصنة الناشطون في المحيط الهندي. وبدلاً من السيطرة المباشرة اختارت البحرية البريطانية نظام المحمية. فقد فرضت أولاً على مشايخ هذه المنطقة معاهدة تحوّل فيها ساحل القراصنة «الساحل المتصالح»، وهو اليوم الإمارات العربية المتحدة. ثم إعتمدت الخطوة نفسها في العام 1899 مع شيخ مدينة الكويت الصغيرة، حيث كانت السيطرة العثمانية أكثر قوة عبر حاكم مدينة البصرة، ثم مع سلطنة عمان.

لكن ذلك لم يجعل البريطانيين يغفلون عن مصر. فبالرغم من انتعاش الطموحات المصرية بعد محمد علي، ظل العامل الجغرافي حاسماً. فعندما لم تنجح لندن في تعطيل مشروع قناة السويس، رأت أن تسيطر على الممر المائي بمجرد أن يتم تدشينه، اقتصادياً اولاً بـ«شرائها» من الخديوي إسماعيل الغارق في الديون أسهمه في الشركة العالمية، واستراتيجياً لاحقاً بالتذرع بهذه الديون نفسها لكي تفرض نظام حماية سوف يدوم خمسة وسبعين عاماً.

وقد تحكّم المنطق الجيوسياسي نفسه باقتسام المغانم العثمانية في

سياق الحرب الكبرى. وبالطبع، كان المشرق هدفاً بحد ذاته، إن بالنسبة إلى فرنسا أم بالنسبة إلى بريطانيا، إلا أن القوتان العظميان، الحليفتان المتنافستان، اعتبرتاه رهاناً رئيسياً نظراً إلى أنه يندرج في سياق استراتيجيتهما في التوسع الأمبراطوري. فقد كان الرهان، فيما يختص ببريطانيا العظمى منصباً على أمن قناة السويس التي كانت بدورها تضمن الهيمنة البريطانية على بلاد الهند. وبنتيجة ذلك بذلت لندن كل جهد من أجل الحصول على فلسطين، فبادرت إلى دعم التركيبة الجديدة لمشروع الدولة اليهودية، وقد وضعت صياغته هذه المرة على يد الحركة الصهيونية الناشئة. وفي الاتجاه المعاكس، كان استشراف الاضطرار إلى التخلي عن الهند غداة الحرب العالمية الثانية، قد ساهم في القرار البريطاني بعدم الضغط كثيراً من أجل الاحتفاظ بالسيطرة على فلسطين حيث انقلب عليها الصهاينة، حلفاؤها السابقون. أما فيما يتعلق بفرنسا، فإن سيطرتها على «سوريا الفرنسية» بما فيها فلسطين ولبنان، وإن كان يستجيب لمصالح أوساط رجال الأعمال في ليون ومرسيليا، فإن ما يبقى من فوائده بنوع خاص ضمان الهيمنة الاستعمارية على المغرب، جغرافياً وثقافياً معاً. فقط بل ثقافيا ايضا. وهذا ما يفسر أن فرنسا، بعد اضطرارها إلى التخلي عن فلسطين، حرصت أولاً على تقسيم سوريا، ثم تشبثت بالاحتفاظ بها، بالرغم من أن كلفة ذلك كانت أعلى عليها من فائدتها منه. فبحسب مفهوم كان رائجاً

أساساً، في مطلع القرن في أوساط المتطرفين في لجنة آسيا الفرنسية، لكنه صيغ صراحة على يد المستشرق روبير مونتانيه في مرحلة ما بين الحربين، أن السيطرة على المشرق، بؤرة القومية العربية الناشئة، من شأنه أن يضمن السيطرة على المغرب، من جهة، وعلى الخط الجوي الجديد إلى الهند الصينية من جهة أخرى.

يمكننا بالطبع أن نتجاوز كل تاريخ الهيمنة هذا وأن ندعيَ أن العرب لم يبدوا أي نية للتجاوب مع الغرب الذي قدم نفسه بوصفه تحديثياً، وأنهم عجزوا عن إدراك فضله. إلا أنه من شان هذه الفكرة المسبقة، إضافة إلى ما فيها من تجاهل لحجم التبادل الثقافي، الذي عمّ على مدى قرنين ونصف من الزمن، أن يحجب عامل الكبح الذي شكله سعي العرب إلى الإحتراز من القوى الإستعمارية ثم، بعد أن أرسى الإستعمار سيطرته عليهم، إلى اضطرارهم إلى التحرر منها. ويمكن بالارقام إحتساب الكلفة البشرية لحرب الجزائر، ويمكن إحصاء آلاف الفلاحين المصريين الذين قضوا نحبهم من أجل تأمين حفر قناة السويس. لكن، هل يمكن معرفة الثمن الاقتصادي والسياسي، للتوتر الذي سيطر على الحياة اليومية للشعوب التي كانت تصطدم يومياً بعوائق الهيمنة الأجنبية في أثناء البحث عن مكان لها تحت الشمس؟ ومن يقدر حجم الجهود التي بُذلت فصرفها المستعمر عن مجال التطور؟ ومن يدرك مدى ما بُدِّد من الوقت الاجتماعي من أجل التعبئة

السياسية؟ ومن يقيّم تضحية الفرد في المعركة، وهو يستنفد ذاته من أجل أن يحقق «الشعب» ذاته؟

ولا شك أن العالم العربي لم يكن الوحيد الذي إضطر إلى التأخر في تحقيق نموه لأن الأولوية كانت للنضال من أجل التحرر، وهل كان بالإمكان تفادي ذلك؟ لا ان العرب في عالم المستعمرات استمروا وحدهم، على امتداد القرن العشرين، في تحمل استراتيجيات النفوذ التي فرضها عليهم موقعهم الجغرافي بشكل دائم. ففي هذا العالم لم يكن إنتهاء الزمن الإستعماري يعني إنتهاء التهديد الأمبريالي. فالاستقلال لم يتحقق إلا لبعض الدول، أضف إلى ذلك الهيمنة أن الاستعمارية في مراحلها الأخيرة قد وجهت صفعة إلى العرب عبر إقامة دولة غريبة بينهم تقدم ذاتها على أنها امتداد للغرب.

هذا هو في الحقيقة معنى «نكبة» فلسطين، وهذه هي نتيجتها في كل الأحوال. هي «نكبة» لا لأن هزيمة خمس جيوش عربية، بعد هزيمة المقاتلين الفلسطينيين، أمام ميليشيا «الهاغانا» الصهيونية التي أصبحت فيما بعد جيش الدفاع الإسرائيلي (تساحال)، قد اعتبرت إذلالاً فحسب، فالعرب لم يعرفوا في حينه أن الهاغانا كانت متفوقة عددياً، وتجهيزاً بالتأكيد، على قواتهم مجتمعة، وليس لأنه بإفراغها فلسطين من عروبتها ومن شعبها الذي تحول لاجئاً، قد قطعت الأوصال البشرية والسياسية والحضارية في المشرق، بل

إنها إعتبرت نكبة لأنها على الأخص عنت للعرب، عرب المشرق على الأقل، أن الهيمنة الأجنبية، التي بدا أنها زائلة بعد الحرب العالمية الثانية، بقيت في ديارهم، وأنهم، بإزاء هذا الخطر، سوف يبقون محرومين كما كانوا عند انتهاء الحرب العالمية الأولى. يضاف إلى ذلك أن دولة إسرائيل الناشئة، وبمجرد أن حققت النصر، رفضت بدورها مشروع التقسيم الذي أبدى العرب، متأخرين، استعدادهم للقبول به في مؤتمر لوزان. والواقع أنه بقيام بؤرة التأزم الدائمة هذه، فإن إختلال موازين القوى سوف يطبع مجمل الحياة السياسية في الشرق الأوسط. وكان من الآثار الجانبية لتمركز هذا الصراع أنه أدى إلى تحييد إحدى طاقات القوة في العالم العربي، والمقصود بها العراق الذي، في ابتعاده جغرافياً عن مسرح النزاع، لم يعد طرفاً كبيراً فاعلاً إلا عند ظهور خطر آخر، وبعد فترة طويلة، على جانبه الشرقي.

لكن حجم النكبة لم يمنع حدوث يقظة ما. ولقد اتخذت أولاً شكل الانقلابات العسكرية التي، باستثناء لبنان، وضعت حداً للحياة البرلمانية الليبرالية، والتي، في عجزها عن إعادة توازن القوى مع اسرائيل، لم تتأخر في تحويل المجتمعات إلى سجون. وبالإمكان أن نقف من هذا الأمر موقف الأسف؛ إلا أنه بالإمكان كذلك أن نرفض الاستمرار في سياسة الانغلاق الموصوفة بحجة أن مواجهة الهيمنة الأجنبية تظل أوْلى من كل أولوية. لكن النظرة

البسيطة في مجرى التاريخ، بغض النظر عن المغالطة في إعادة النظر فيه، تطرح السؤال: هل يمكن التغاضي عن سعي المجتمعات العربية، في ذلك الوقت، وليس الجنرالات الذين سيطروا عليها، إلى إعطاء الأولوية لإعادة التسلح المعنوي والعسكري في آنٍ معاً؟ ولهذا السؤال مشروعيته بإعتبار أن اليقظة لم تنحصر في ردة فعل عسكرية. والدليل على ذلك يتمثل في الحقبة الناصرية الفريدة التي شهدت مصر فيها وضع حدّ نهائيّ للهيمنة الأمبريالية البريطانية، فتبوأت الصفوف الأولى في دول العالم الثالث ودول عدم الانحياز وأصبحت لاعباً على المستوى العالمي، فيما تحققت إنجازات أكيدة في المجال الداخلي على طريق التنمية والديموقراطية الاجتماعية، بدءاً بديموقراطية التعليم.

وفي الختام، فإن التجربة الناصرية قد باءت بالفشل على الأرجح. إلا أنه لا يمكن، هنا أيضاً، عدم الأخذ بعين الإعتبار أشكال الكبح التي وضعها في وجهها إستمرار النزاع مع إسرائيل، بل، إندراج هذا النزاع في سياق إستراتيجيات القوى العظمى، مثل القوتين الاستعماريتين السابقتين حين طلبتا معاً من إسرائيل في العام 1956 منحهما فرصة الانتقام من عبد الناصر، ثم القوة العظمى الأميركية الجديدة التي سهلت، عبر عملية تضليل ديبلوماسي معقدة، مفاجأة حزيران عام 1967 واستغلت ما نتج عنها من شلل لتتقدم ببيادقها في اللعبة الكبرى الجارية في إطار

الحرب الباردة وتفرض «السلام الأميركي» Pax americana وهو لم يكن سوى إدراة متواصلة إلى ما لانهاية للأزمة.

فما يتبين من النزاع العربي الإسرائيلي تماماً هو أن انقضاء العصر الاستعماري لم يسقط الحسابات الجيوسياسية التي لعبت دوراً في تحديد تطور العالم العربي. فقد استمر الرهان المتوسطي، يضاف إليه الرهان على الخليج الفارسي، بإستدعاء إهتمام القوى العظمى في المنطقة. أولاً في سياق الحرب الباردة التي لعب خلالها البحر الأبيض المتوسط دوراً أساسياً في استراتيجية الحلف الأطلسي العسكرية، فقد أعيد تفسير المقولة القديمة باندفاعة روسيا في اتجاه البحار الحارة، على ضوء المواجهة بين الكتلتين فحتمت تسرب فكرة التشبث بسياسة «الاحتواء» إلى الشرق الأوسط لتترك في المقابل أثراً معاكساً لما كان مطلوباً. فقد دفعت السياسات الغربية، أمريكية كانت أم بريطانية، أم حتى فرنسية، التي نتجت عن منحى الحرب الباردة، بمصر الناصرية ثم بسوريا والعراق إلى الإلتفات ناحية الاتحاد السوفياتي، وهو ما جعل «العالم الحر» يمعن في مشاريعه الإمبريالية للسيطرة على الشرق الأوسط. وهذا ما تم الشروع فيه أساساً في أواخر سبعينات القرن الماضي، عندما جاء اجتياح افغانستان ليحيي هاجس الإنحدار السوفياتي صوب الجنوب. هذا، وبالتلازم مع تداعيات الثورة الإيرانية، ما جعل من السيطرة على الجانب الشرقي للعالم العربي حاجة حيوية بالنسبة إلى

الغرب.

في هذه الأثناء جاءت المعطيات الجيولوجية لتضاف إلى معطيات الجغرافية. لأنه إن صح أن العالم العربي قد احتل موقعه في الاستراتيجيات الإمبريالية قبل اكتشاف احتياطي النفط فيه، وقبل أن تفرض المنفعة الاقتصادية للبترول نفسها فيه، فمن باب أولى أن يعزز العامل النفطي استراتيجيات النفوذ هذه. وكان بترول الموصل، المكتشف في حينه وغير المستثمر، أساساً في صلب مفاوضات التقسيم الأمبريالي بين البريطانيين والفرنسيين. وكان الفرنسيون قد حصلوا، برفضهم التعديل الأول في معاهدة سايكس بيكو، على حق الحفاظ على مصالحهم في نفط الموصل. غير أن النفط أيضاً، هو الذي حضّر للهيمنة الأميركية الجديدة في الشرق الأوسط. فمنذ ثلاثينات القرن الماضي كان كبار القادة الأمريكيين قد وطدوا بواسطة العطاءات المالية تحالفهم مع الملك عبد العزيز، مؤسس المملكة العربية السعودية، وقد كُرّس هذا في الاجتماع الذي تمّ على يخت روزفلت في خضم الحرب العالمية الثانية.

ولن يتوقف النفط عن بلبلة الأذهان. فسوف يبقى حاجة أساسية لاقتصاديات الدول الصناعية أياً تكن الشروط التي ينقل فيها. فلا الجهود المبذولة في سبيل تطوير مصادر أخرى للطاقة منذ تصحيح الأسعار الشهير في العام 1973، ولا تشكيل احتياطي

نفطي ضخم في الغرب منذ ذلك التاريخ جعل من أمن حقول النفط موضوعاً مهملاً، بغض النظر عمّا فتحته الثروات المتمثلة بالمواد الأولية، منذ تفجر الأسعار في العام 1973، من أسواق هائلة أمام صادرات الدول الغربية.

كما كان لتوزع الثروة النفطية جغرافياً أثره المدمر على التوازنات الداخلية في العالم العربي. فقد أوقع تدبير الطبيعة الفريد حقول النفط الرئيسة في دول ظلت على هامش التاريخ العربي منذ قرون ولم تشهد التطور السياسي والحضاري نفسه. ولم يشذ على هذه القاعدة سوى دولتين هما العراق والجزائر. إلا أنه بمعزل عن الأخطاء التي ارتكبت فيهما، فإن ثروتهما النفطية ظلت محدودة المنافع بسبب حجم انتشارهما السكاني. ولئن كانت دول الجزيرة العربية، وكذلك ليبيا، قد حققت ثروات هائلة، فإنما مرد ذلك على الأغلب إلى أنه لم يكن المطلوب توزيع هذه الثروة على شعب كبير العدد، أو إلى أن هذا لم يتم في مطلق الأحوال، وهذا ما حدث في السعودية مثلاً حيث بدأت تكتشف منذ اعوام، حالات فقر لم تكن متوقعة. وبنتيجة ذلك فإن المنّ النفطي قد وفّر مزيداً من الوسائل للنخب الحاكمة في هذه الدول في سعيها إلى التأثير في مجال العلاقات بين العرب. وذلك لدرجة أن العالم العربي، بالرغم من الثروة النفطية، قد بلغه التخلف القائم في دول الجزيرة العربية.

وهذا معطى آخر من معطيات الجغرافيا. فقد ذهبت الجهود

التي بذلتها السعودية عبثاً لتحقق بنفسها تطوراً تكنولوجياً، لأنها ساوت في التخلف إحدى مناطقها الأقل انعزالاً والأقل تخلفاً، أي منطقة الحجاز مهد الإسلام التي ظلت على مدى قرون على اتصال ببلاد الشام، ولأنها ساوت أيضاً في تخلفها سائر العالم العربي. وما صورة وجه المرأة المحجوب كلياً التي أعادت تصديرها إلى كل مكانٍ تقريباً، إلا دليل مؤلم على ذلك.

الفصل السابع

في أن أعظم شقاء العرب رفضهم تركه، وأنه نظراً لتعذّر إدراكهم السعادة فإن بلوغ الاتزان ممكن

ييأس البعض أمام الشقاء العربي، ويعتقدون أن العرب متجذرون في مأزقهم لدرجة أنهم غير قابلين للخروج منه، فيتفاقم هذا المأزق بهم. يعبر عن هذا المنحى أهل الحداثة المتطرفون، ويتبعهم في ذلك، بعض الليبراليين وبعض الخائبين من الحركة القومية أو بعض قدامى مناضلي اليسار. من هذا المنظور تعممت حالة الإنكفاء إلى درجة أنها باتت تُدين، في مراجعة للماضي، فكرة النهضة نفسها، على أساس أن هذه النهضة لم تصب بالفشل فحسب، بل إنها شاذة في حركة التاريخ ومحكوم عليها سلفاً بعدم

تحقيق غاياتها. والأسوأ القول بأن كل المحاولات التي بذلت لإخراج العرب من وضعهم هذا، وخصوصاً الحركة القومية، لم يكن من شأنها إلا أن تفاقم المشكلة. ويصل الأمر ببعض هؤلاء الخائبين إلى حد استبطان التصورات التثقيفية التي تؤسس للهيمنة الإمبريالية. وأما أتباع المقولة الجديدة الأكثر «إرادوية» فإنها تستعيد، على خطى المحافظين الأميركيين الجدد، الرأي القائل بأنه لا يمكن إحداث التغيير والديموقراطية إلا عبر هذه الهيمنة، متناسين أن ذلك لن ينجح إلا في زيادة الكبت وتثبيت الشعور بالذات الضحية وبثقافة الموت، أي في تأبيد الشقاء العربي. والواقع أن على العرب، أن يحققوا ذلك بأنفسهم من أجل الخروج من الشقاء.

ويرى البعض الآخر الخير في سوء سير الأوضاع. ومن الواضح هنا أن المقصود هم الجهاديون الإسلاميون، فبإعتبارهم أصحاب رسالة دينية خلاصية، لا يرون في الشقاء العربي سوى زمناً رديئاً عليهم أن يعيشوا فيه، وهو، من جهة أخرى، ليس بهذا السوء على أساس أنه يمكن استغلاله من أجل كسب الجنة وحورياتها الأربعين، في انتظار ذاك «النصر الكبير» العجيب الذي لا يمكن فهمه على أنه قفزة في اتجاه المستقبل، بعكس الفكرة الماركسية الأصلية، بل على أنه نكوص، أي عودة إلى الطهرانية الأصيلة حتى وإن كان السعي إليها يتم في عتمة الأزمنة.

لا يشكل، الإسلام الجهادي، بما هو فكر مركب، إيديولوجية

غالبة كما يروج لها عموماً في وسائل الإعلام الغربية. إلا أن ذلك لا يعني أنه لا يملك قوة جذب كبيرة وذاك على الأرجح لأنه التيار الوحيد الذي يوفر اليوم خياراً للخروج من وضع الشعور بالضحية الذي ينميه العرب بطيبة خاطر. هذا الشعور الذي لا يقصّر الإسلام السياسي، جهادياً كان أم لا، في تعزيزه.

ويتجاوز شعور الضحية التساؤل: «لماذا يكرهوننا؟» الذي يحق للعرب أن يطرحوه في مقابل السؤال ذاته الذي طرحه الأميركيون على أنفسهم في صبيحة 11 أيلول. وقد دخلت في تكوين هذا الشعور، الذي نما من دون أدنى شك من التواطؤ الغربي في موضوع القضية الفلسطينية، دخلت في تكونه عناصرُ أخرى منها على الأخص الإحساس بالعجز والنظرة البوليسية إلى التاريخ.

يطرح شعارُ الضحية فكرة أن الغرب يستهدف العرب في المقام الأول. وفي ذلك إجحاف بحق سائر شعوب العالم وبالتاريخ الحديث، وتناسي إفريقيا وما كان من نهب ثرواتها والاميركيتين والابادة التي ارتكبت بحق الشعوب التي كانت تعيش فيهما في مرحلة ما قبل كولومبوس، والمتواصلة في أيامنا هذه بتهميش حضاراتهم، والهند الصينية وإهلاك أجيالها...

وبالطبع فإننا لا ننفي افتراضنا بأن العرب لا يملكون ما يعوض نكبتهم، ولا نتغاضى عن أن العالم العربي، من بين كل مناطق الكرة

الأرضية، كان المنطقة التي لم يزل الغرب إلى اليوم يتصرف فيها بأعتباره السيد المطلق، سواء بطريقة مباشرة أم بواسطة اسرائيل. لكن إدراك الخطر لا يعني الانسياق وراء فكرة الضحية. فلا يمكن، في أي مكان، ملاحظة هذه العقيدة عند الفاعليات التي قامت بالنهضة، ولا لدى أصحاب الإيديولوجيات من ذوي النزعات القومية. فالفلسطينيون، وهم ضحايا بامتياز، نجحوا في التخلص من هذه الفكرة، ويستمرون في ذلك إلى حدٍ بعيد، حتى وإن كان قدرهم يشجع، لدى أولئك الذين يتفرجون عليهم عاجزين، نزعة الانقياد إلى شعار تمجيد الضحية.

إن الاحساس بوضع الضحية، وقبل أن يكون محصلة ميزان القوى، هو ثمن انهزام الفكر الكوني. ولم يكن لنشوء هذه العقيدة، التي تمجدها وسائل الإعلام العربية بدءاً بقناة «الجزيرة» التي تكيل لها الإطراء، أن يتحقق إلا لأن الإيديولوجية الطاغية اليوم تبالغ في رفض الكونية. والإيديولوجية هي كلمة كبيرة حقاً. ففيما يتعلق بمعنى الإيديولوجية فهي مزاوجة بين بقايا متحجرة من القومية العربية التي انقطعت عن موحياتها الكونية الأولى، وبين «قومية» إسلامية قررت من جهتها التمايز عن الفكر الكوني، لا بل الحلول محله. وهذا النوع من القوميات ليس مستجداً، إذ كان، في أواخر القرن التاسع عشر، موضع اهتمام وعناية، بتحفيز من جمال الدين الأفغاني. إلا أن الأفغاني كان من دعاة

الإصلاح في الإسلام، تماماً على ضوء واقع الفكر الغربي الذي احتك به من دون أي حرج. وهذا ما لا يتوفر على الإطلاق عند من جاءوا بعده بزمن طويل ممن لا يودون أن يسمعوا كلاماً عن الاصلاح الديني.

ليست القومية الإسلامية مرادفة للجهادية. فهي بشكل أساسي ذات طابع دفاعي، بينما قد يصل الأمر بالجهادية إلى حد إعتبار نفسها فتحاً جديداً للعالم. والفرق بينهما دقيق جداً، ولا شك في أن القومية الإسلامية تمهد الطريق إلى الجهادية، لأنها وإن كانت، لا تنفي حال الشقاء بخلاف نظيرتها، إلا أنها تهيئ أولئك الذين يتذمرون منها للانسياق وراءها، وذلك إلى حد عدم الرغبة في الخروج منها إلا بما يشبهها أي بثقافة الموت. هذه الثقافة التي يريد هذا الاتحاد بين القومية العربية المتحجرة والإسلام السياسي اختصار عمل المقاومة بها.

ومما لا شك فيه أن ثقافة الموت تمتلك ما يفسرها، وهذا لن نجده في ثوابت الإسلام أو في أساس العروبة، بل في مشهد الدماء التي تسفك باستمرار. فإن كان لا بد من سفك الدماء فليكن هذا الدم عزاء في غياب الانتصار. دم الآخرين طبعاً ودماء أهلنا أيضاً.

ولئن صح أن هذا ليس من ثوابت الإسلام، فأن الرؤية الدينية إلى العالم هي الغالبة، بل الرؤية إلى الدين على أنه نظام وحشي،

بحسب ما كان يمكن لنيتشيه أن يقول. ولنتوافق هنا على أن فكرة التضحية ليست مطروحة على بساط البحث، فهي منذ فجر التاريخ كانت في أساس مراحل النضال البشري كله. ولا يشذ العرب في ذلك على القاعدة. وهذا هو المعنى الصحيح للجهاد في مفهومه الحربي، إذ إن للجهاد أيضاً أشكالاً سلمية. ففي القرن العشرين أطلق المقاتلون الفلسطينيون على أنفسهم إسم «الفدائيين»، أي المستعدين للتضحية بحياتهم، وكذلك فعل قبلهم الوطنيون المصريون الذين قاتلوا البريطانيين على قناة السويس. وليس هذا هو مفهوم الجهادية الجديدة التي لم تعد ترى في الموت ثمناً ممكناً أو محتملاً، بل الوسيلة الحتمية للهدف المنشود، لا بل الهدف بذاته.

وليس لهذه النظرة إلى الجهاد الحربي الذي يتجسد في صورة «الإستشهادي»، بمعنى آخر «الكاميكاز»، أي سابقة حقيقية في الحضارة العربية الإسلامية إلا فرقة «الحشاشين» (غير العربية). وهي، في الزمن المعاصر، لم تعتمد مجدداً إلا مع الثورة الإيرانية. اذ ظهرت أولاً في اوساط الشيعة وترجمت على جبهات القتال بين العراق وإيران حيث كانت الأمواج البشرية من المتطوعين توقف اندفاع الكتائب العراقية المدرعة قبل أن تنطلق، بعد منعطف العام 1982، في مهاجمة خطوط الدفاع العراقية. ثم استعرضت في لبنان إنما بطريقة فردية عبر السيارات الإنتحارية التي إستخدمت ضد المصالح الغربية أو ضد الاحتلال الإسرائيلي. وهنا تجدر الإشارة

إلى أن هذا الأسلوب الراديكالي قد أظهر فاعليته ضد الأميركيين، إلا أن حرب العصابات التقليدية، عبر نصب الكمائن والتفجيرات وإلى ما هنالك... كانت بخلاف ذلك حاسمة ضد الاحتلال الإسرائيلي. ولم يمنع أن يؤدي هذا النموذج إلى قيام منافسة حتى في أوساط الأحزاب العلمانية، بالرغم من أن حزب الله عندما انفرد بأعمال المقاومة قد امتنع عن هذه الطريقة من دون أن يتخلى عن المعنى الرمزي للدم المسفوك وعن إضفاء الطابع الرمزي المقدس للـ«استشهادي». هذه الرمزية التي عززتها الطقوس الاحتفالية في ذكرى «عاشوراء» التي نشأت في أوساط شيعة إيران وانتقلت إلى لبنان ثم ظهرت مجدداً في العراق حالياً، وفيها تستعرض مشاهد أذى النفس القريبة من بعض الاحتفالات الدامية في يوم الجمعة العظيمة التي تقام في إسبانيا أو في الفيليبين.

ويقوم، من حيث المبدأ، ما بين الشيعة والجهادية السنية حاجز لا يمكن تجاوزه. فالإسلام السني الراديكالي، كما يتبين من التصريحات التي تثيرها تعقيدات الوضع الطائفي العراقي، يعتبر الشيعة بدعة ومن «الرافضة» للسراط المستقيم. كما أن اعتماد السنة حرفية النص القرآني تعود في جذورها الفكرية على الأرجح إلى إسلام جنوب آسيا، وخصوصاً إلى فكر الماودودي الذي قام، عبر المصري سيد قطب، بترسيخ التيار «التكفيري». لكن هذا لم ييمنع ظهور مريدي الاستشهاد في أوساط الشيعة أولاً،

مستفيدين من وجوه الحداثة لتسجيل وصية «الشهيد» العتيد على شريط فيديو. وعلى كل فإن منظمة الجهاد الاسلامي، إحدى الحركتين الفلسطينيتين اللتين نقلتا تقنية التفجير الانتحاري هذه، معروفة بقربها من إيران، أما الحركة الأخرى، أي حماس، ومع أنها تأسست على أيدي الإخوان المسلمين، فإنها تقيم علاقات متينة مع حزب الله اللبناني.

لا يكفي أن يرتدي النضال ضد إسرائيل الطابع الاسلامي حتى يتضح الحجم الذي اتخذته ثقافة الموت، ولا لإيضاح تساوي الشيعة والسنة في ذلك. إذ يجب من أجل ذلك النظر، إضافة إلى واقع الأمور على الأرض، في الصورة التي تسوّقها وسائل الإعلام، ولا سيما قناة «الجزيرة» في هذا المجال أيضاً، والتي تزينها بخطاباتها ذات القاسم المشترك الأوسع، أي بمزيج من القومية العربية والقومية الإسلامية، وذلك حتى قبل أحداث 11 أيلول بكثير. كما ولو أنه، تمّ إعداد الرأي العام العربي لتقبل أطروحة حرب الحضارات، أكان ذلك بتمجيد الوسائل ام بتبرير الغايات.

ومع ذلك فإنه لا بد من الإصرار على رفض طرح هانتنغتون وتذكر مقولة ليفي ستروس. فلو كان بالإمكان محاسبة القائلين بـ«الحرب على الإرهاب» او القائلين بـ«الجهاد ضد الصليبيين» وفق الأصول الأكاديمية، لكان هذا الشعار أساساً لقعيدة كونية جديدة.

رفض هانتنغتون: ليس أصعب من أن يصل الأمر بهذا الطرف أوذاك إلى إجهاد النفس في إبراز الفوارق. فمن جهة، تظهر نزعة جوهرية استشراقية صريحة في الغالب، حتى وإن كان المعلقون ورجال السياسة يرون أنه من الأنسب التشديد، في خطاب لا ينفك يقيم التعارض بين «هم» و«نحن»، على عدم الخلط بين العرب والمسلمين وبين الإرهاب. ومن جهة أخرى يتمّ ربط الرعب الذي وقع في نيويورك، لا بل تبريره، بالأخطاء المنسوبة إلى السياسة الأميركية، مع الحرص على استباق الأمر بالقول بأن قتل الأبرياء يتنافى وتعاليم الإسلام.

عدم تناسي ليفي ستروس: بمعنى أن «الحضارة» ليست رتبة وأنه لا وجود لسُلّم تراتبيات «طبيعية» يفترض وضعه انطلاقاً من وجهة النظر هذه، كما أن البشرية واحدة بمقتضى استنادها إلى أساس أنتروبولوجي مشترك. بمعنى آخر فإن الكلام على «هجوم على الحضارة» لا يعني شيئاً، تماماً كادعاء تصنيف الشعوب على أساس اعتناقها ديناً ما، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم. ولعل في التذكير هنا فائدة بأن مبدأ الإنسان المتفوق لا يختص بالعرق الأبيض. فإن كان البعض في المجتمعات المسلمة يلتحقون بالإسلام الراديكالي من وجهة نظر دفاعية، أي بسبب استشعارهم الخطر، فإن أدبيات زعماء الحرب في هذا الاسلام الراديكالي تبدو هجومية وهم يبررون دعواتهم التبشيرية المغرية بنظرة دونية إلى

حضارة الآخر «المنحطة».

إلا أن ضرورة مراجعة المواقف لا تتعلق بالغرب حصراً. بل إن الجانب العربي على الأخص مكلف بجهد كبير من أجل وضع حدٍ لأشكال الالتباس التي تشجع منطق المواجهة الثقافية. وهذا يمرّ أولاً عبر إعادة تحديد مفهوم الضحية؛ بمعنى آخر عبر التخفيف من اتخاذ موقع الضحية الذي ألفته المجتمعات العربية، وليس عبر إذكاء منطق القوة أو ذهنية الانتقام، وإنما بتقبل الفكرة القائلة بأن القرن العشرين قد أتى للعرب، بالرغم من هزائمهم فيه، بالعديد من الإنجازات التي تسمح لهم بالمشاركة في مسيرة العالم. كما يتوجب في الوقت ذاته التخلي عن المنطق الذرائعي الذي يسعى إلى تشريع نفسه عن طريق اعتناق شعار الضحية. فإن كان لا يصح القبول بمبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» لدى الأقوياء، فإن رفضه لدى الضحايا يكون من باب أولى. وهذا ما يعني عملياً عدم الخلط بين الإرهاب والمقاومة بحجة أن الغرب من جهته لا يميز بين المقاومة والإرهاب.

إلا أنه بمعزل عن انعكاسات الصدام ووسائله، فإن رفض حرب الحضارات يتطلب من الجانب العربي التنازل عن مفهوم المركزية العربية، أو المركزية الإسلامية، السلبية التي لم تعد تنظر في تاريخ العالم إلا على أنه خطر دائم عليها؛ «حضاري» أكثر منه سياسي أو عسكري. ولا بد لتحقيق ذلك في حركة واحدة، من

رفض التبريرات الجوهرية التي تجلت، من قبل، في الصمت الذي أحاط بقضية الرهائن الغربيين في لبنان وقد استغرقت وقتاً طويلاً في ثمانينات القرن الماضي، أو في المسايرة في قضية «الفتوى» بحق سلمان رشدي، ومن تقبل الفكرة القائلة بأن القيم الديموقراطية قد أصبحت تراثاً مشتركاً للبشرية.

إن إعادة النظر هذه ليست مستحيلة، إلا أن صعوبتها تتأتى من أن النخب الكفيلة بتنفيذها واقعة ما بين مطرقة سلطات غير ديموقراطية، يدعمها الغرب في أغلب الأحيان، بالرغم من قيامه بـ«الهجمة الديموقراطية» في مشروع الشرق الأوسط الكبير، وبين سندان التيارات الإسلامية الراديكالية. ومن الطبيعي أن تكون هذه المهمة أكثر سهولة إن أمكن اقتران هذا الجهد بنهضة جديدة متعددة في موحياتها واتجاهاتها. وهي نهضة لا تزال ممكنة.

ألقت الرؤية التيئيسية إلى الفكر والحضارة العربيين، المكبلين بالجمود والتعصب بثقلها على بعض الظواهر التي كان في استطاعتها فتح منافذ للخروج من الأزمة. وقد برزت أولى هذه الظواهر منذ عقدين من الزمن، فلم تعطَ كامل حجمها. و تتمثل في تشكل حقل متجانس وتعددي في آنٍ معاً في الثقافة العربية. فعلى الرغم من التقسيم المكاني الكياني وتقسيم الأسواق، وأشكال الرقابة التي تقوم بدور حرس الحدود، فإن بإمكان هذا الحقل المتجانس في الثقافة العربية التعددية أن يكون التعبير الأقل

إثارة للجدل عن العروبة الجامعة، بخلاف جميع مراجع الدمج الأخرى، سواء أكانت ذات بعد إقتصادي أو سياسي، أم من النوع العربي الشامل أو المناطقي، فإنها تبدو مصابة بالشلل.

لم تنشأ هذه الظاهرة من العدم، كذلك فإن إستمرارية الثقافة العربية ليست أمراً طارئاً. فلئن قام التجديد في الفترة المعاصرة على الأقل، فذلك لأن هذا الحقل قد تشكل بالرغم من تعدد مراكز الإنتاج الثقافي. فقد إقتصر، في القرن التاسع عشر ومعظم القرن العشرين، هذا الإنتاج الثقافي على المشرق العربي، ما بين وادي النيل وبلاد ما بين النهرين. وكانت القاهرة هي السباقة في هذا المجال كما يتبين من الفن السينمائي والرواية والموسيقى، وإلى جانبها بيروت في موقع التحدي. على أن ما يميز الحقل المتجانس للثقافة العربية، اليوم، هو توزع الإنتاج والإبداع على غالبية الدول العربية. وقد برز المغرب العربي بسرعة إسهاماته، بعد تأخر استقلاله عن إستعمار عمل صراحة على سلبه عروبته. لكن إقتحام دول الخليج والجزيرة العربية هذا المجال ليس أقل بروزاً، حتى ولو جاء متأخراً أيضاً بعدما ظلت في منأى عن الحياة المدنية العربية منذ العصر الأموي.

إلا أنه لا بد من التنبه إلى أن التجانس في هذا الحقل قد لحق بالأفكار وأشكال التعبير من دون فحواها. وعليه فإن الثقافة العربية تعلمت من جديد، ومن دون أن تدرك ذلك كلياً، كيف

تولّف التعددية في وحدتي مكانها وزمانها، من دون أن تستمر في اعتبار الفوارق دافعاً إلى الإنقسام. أما إقامة نظرية الغيرية شرطاً من شروط الديموقراطية فلا تزال على الأرجح ناقصة، وهي لا تتعدى في أفضل الأحوال بعض النخبة. إلا أن ذلك لا يمنع إمكانية استشراف حركة ممهدة على طريق التنوعية المسؤولة.

إلى تنشيط دينامية رواج الأفكار والثروات الثقافية في العالم العربي، وعلى الرغم من استمرار وجود المعوقات الهائلة، تضاف تأثيرات ظاهرة أخرى ملازمة لذلك عملياً تتمثل في بداية تكامل الحقل الثقافي العربي في أوساط الفسيفساء العربية في العالم. فقد أدت إقامة العديد من المبدعين العرب في أوروبا بعد إنكفاء بيروت، إلى نشوء شبكات تبادل، غير رسمية أحياناً، بعد أن كانت منظمة من قبل، كان من شأنها أن تخفف من تهميش الثقافة العربية في العالم وتدخلها في المشهد الثقافي الأوروبي. وكان دور دوائر التمويل والإنتاج المشترك للنشاطات الثقافية فاعلاً. وقد أمكن اللجؤ اليها بسبب إقامة المبدعين العرب في أوروبا، من جهة، وبفعل توفر العرض في إطار سياسات التعاون الوطنية أو الأوروبية ونشاط المنظمات غير الحكومية، من جهة اخرى. ومع إنه كان في اللجوء إلى هذا النوع من الإجراءات شيء من الرفاهية، إن لم نقل الانتهازية، فقد نتج عنه تشاكل في الموضوعات، بمعنى إخصاب الحقل الثقافي العربي بإشكاليات كانت قد تبلورت في

أماكن أخرى، ولعل المثل الأبلغ على هذا الإخصاب خارج الحقل الابداعي، السرعة التي برزت فيها إشكالية الـ«جندر» في جمعيات العالم العربي، الى درجة أنها دخلت المعجم العربي واشتق منها كلمة «الجندرة». ويبقى الخطر قائماً في أن تظل عملية الإخصاب هذه تلويناً سطحياً مصطنعاً ولاسيما أن التشاكل يبقى محصوراً بالنخبة المتصلة بالخارج. وقد يأتي خطر آخر عبر ردة فعل شعبوية شوفينية يتم استغلالها في بعض المنازعات المسمومة كما حصل مؤخراً، ومنها قضية سعد الدين إبراهيم الذي حوكم وأدين في مصر بذريعة أنه حصل على تمويل خارجي، ثم بُرّأت ساحته.

وكذلك فقد بدأت، في سياق التفكير نفسه، ولو بدوافع مختلفة، بعض الفاعليات الإقتصادية في نظام العولمة الثقافية تولي اهتماماً بالعالم العربي ولاسيما بصناعة الموسيقى.

فبعد أن دخل العرب، متأخرين عن الأفارقة في الـ«وورلد ميوزيك» (موسيقى العالم)، راحوا يسعون إلى أن يصبحوا جزءاً لا يتجزأ منها، وهذا ما شجع في أوساطهم مزيجاً من الثقافة الرديفة، وهي، بالمناسبة، قد نجحت في فرض نفسها أكثر من ثقافة النخبة. وقد ظهرت في هذا المجال أيضاً، بعض أشكال المقاومة مما يحدث أحياناً من تفاعل الصحافة، وخصوصاً في دول الجزيرة العربية، مع بعض أنواع أشرطة الفيديو الاستعراضية ومع بعض برامج المنوعات المتلفزة.

يتمثل بعد آخر من أبعاد نظام العولمة في ثورة وسائل الإعلام الإلكترونية التي حتمت على الثقافة العربية أن تتكامل صراحة، في تصاعد مضطرد مع الآخر في تنوعه. ولئن كانت الإنترنت وقفاً على نخبة جديدة متنامية، فإن التلفزيونات تحمل عبر الأقمار الصناعية إلى العدد الأكبر منهم، على إختلاف آرائهم، ثقافة مرئية ومعلوماتية تضع العالم العربي، بحكم الأمر الواقع، على جغرافية عالمية مركبة. ما يعني أن العولمة الثقافية، بخلاف ما يخشى من الرؤية الكيانية الهشة، قد تصبح الفرصة السانحة الكبيرة للثقافة العربية.

ويظهر، بالتأمل في المشهد العام للثقافة العربية المعاصرة، سواء عبر بعض الأعمال الإبداعية أو بعض شبكات تداول المعلومات، أن المستقبل العربي يحمل في مطلق الأحوال على المزيد من التفاؤل. فلئن كان نجيب محفوظ هو الوحيد الذي حاز على جائزة نوبل، فإن حوإلى ستة كتاب آخرين يستحقون هذه الجائزة، إن أخذنا بمعايير الأكاديمية الأسوجية، ويحق للعالم العربي أن يتباهى بكونه من أندر المناطق الثقافية في العالم التي تحوي شعراء لا يقتنعون بأن تسمع أصواتهم على مستوى واسع فحسب، بل يتصدرون الصفوف الأولى في الشعر العالمي.

ومع ذلك فإن التفاؤل مفقود، فالعالم العربي، ولا سيما مشرقه، يبقى أسير عمل سياسي واجتماعي يترك في أفضل الأحوال للتنوع

أن يعبر عن ذاته ولكنه لا يسمح له بالتحول إلى وسيلة إجرائية لإتخاذ القرارات.

من البديهي، في مثل هذا الوضع، أن تؤدي البنى الاقتصادية والسياسية، وهي أسيرة موازين قوى داخلية وعالمية، تلعب دوراً حاسماً في عملية الانسداد. كما أنه لا يجوز إهمال دور المعوقات المجتمعية في ذلك، على أن لا تؤدي بنا إلى إستحالة انتروبولوجية. وكما رأينا فإن تاريخ الإسلام يناقض هذه الرؤية الثقافوية. أما غياب التواجه بين ثقافة الإبداع والثقافة الاجتماعية فهو وجه آخر من وجوه إثارة القلق، ولعل علاجه يكون بانخراط وسائل الإعلام الحديثة بقوة في التطوير الثقافي، وانخراط الثقافة في التنمية الاقتصادية المستدامة.

إن تصور النهاية في مسلسل الشقاء في الوضع الراهن هو على الأرجح مبالغة في الطموح. فقد تفاقم سوء التنمية العربية إلى درجة لا يصح فيها طلب تحقيق السعادة على الفور. فاستمرار الهيمنة الغربية، وقد تزايدت بالاحتلال الأميركي للعراق وبتفوق إسرائيل المطرد، لا يسمح بالتماس يقظة عربية سريعة. على أنه لا شيء يمنع على الإطلاق، لا السيطرة الأجنبية ولا آفات البنى الإقتصادية ولا حتى إرث الثقافة العربية مهما ساءت ظروفها الراهنة، من السعي إلى توازن مقبول.

ولبلوغ هذا التوازن فلا بد من تأمين العديد من الشروط

الضرورية له وليست كلها مرتبطة بالعرب. فإن لم يكن بالإمكان توفيرها مجتمعة، فأنه من الممكن توجيه القدر نحو الشرط الأكثر إلحاحاً والذي لا خلاص من دونه: أن يتخلى العرب عن الإيهام بماض لا يضاهى ليتوصلوا في الختام إلى النظر مباشرة في تاريخهم الواقعي، على أمل ان يعودوا إلى الأمانة عليه.

انجز طبع هذا الكتاب
على مطابع هايدلبرغ، بيروت-لبنان

لا خير في أن تكون عربياً في هذه الأيام. فاعتلال النفس، من شعور البعض بالاضطهاد إلى كره الذات لدى البعض الآخر، هو القاسم المشترك الأعم في العالم العربي. وحتى أولئك الذين ظنوا أنهم في منأى عن ذلك، مثل السعوديين النافذين والكويتيين الموسرين، لم يعد يفوتهم هذا الشعور منذ وقوع أحداث 11 أيلول.

ويبدو المشهد مظلماً، أيّا تكن الزاوية التي ننظر منها إليه، ويزداد ظلاماً بالمقارنة بمناطق أخرى من العالم. فباستثناء الدول الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى، مع الفرق الكبير الذي يفصل بين الممكن والواقع، بين التوقعات والإنجازات، بين القلق والكبت، بين الماضي والحاضر، فإن العالم العربي هو هذه المنطقة من الكرة الأرضية التي تتضاءل فيها اليوم أمام المرء، ولا سيما أمام المرأة، ظروف النمو.

تأملات في شقاء العرب آخر مؤلفات سمير قصير، شهيد الحرية والديموقراطية و "بيروت ربيع العرب".

قدّم للكتاب **الياس خوري**.

ISBN 9953-74-064-X